جامعة الأزهر
كلية الشريعة والقانون



أصول الفقه

تاليف
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير
الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الرابع

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
9 درب الأتراك خلف الجامع الأزهر
ت ٣٩٣٠٨٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فإني لما رأيت الكثير من إخواني المدرسين في الكلية وأبنائي الطلبة ، قد انشرح صدرهم إلى ما كتبته في مقرر السنة الثالثة من أصول الفقه لغير الحنفية ، شجعني ذلك على أن اكتب في مقرر السنة الرابعة ، فكتبت واستعنت بالله واعتمدت عليه فإنه نعم المولى ونعم النصير ؟ .

الكتاب الرابع

فى القياس

القياس فى اللغة التقدير . يقال قست الثوب بالذراع إذا قدرته به ، وقست الأرض بالقصبة ، قدرتها بها ، والتقدير نسبة بين شيئين تقتضى المساواة بينهما فالمساواة لازمة للتقدير .

وكثيراً ما يستعمل لفظ القياس فى المساواة فيقال : فلان لا يقاس بفلان ، أى لا يساوى به ، ومن هنا نشأ اختلاف العلماء فى كون لفظ القياس حقيقة فى المعنيين معًا أو فى أحدهما مجازًا فى الآخر .

فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظى بين التقدير والمساواة ووجهته فى ذلك أن اللفظ قد استعمل فيهما معًا ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة .

وذهب البعض الآخر إلى أنه حقيقة فى التقدير مجاز فى المساواة ووجهته فى ذلك أن المساواة لازمة للتقدير والتقدير ملزوم ، واستعمال اللفظ فى لازم المعنى مجاز لا حقيقة .

وذهب فريق ثالث إلى أنه مشترك معنوى بين الأمرين ، ووجهته فى ذلك أن كلا من الاشتراك اللفظى والمجاز خلاف الأصل ، لأن الاشتراك اللفظى يحتاج إلى تعدد فى الوضع وتعدد فى القرينة لأن كلا من المعانى يحتاج إلى قرينة عند إرادته ، والأصل عدم التعدد فيهما .

والمجاز يحتاج إلى قرينة عند استعمال اللفظ فى المعنى المجازى والأصل فى الكلام الحقيقة وعدم الاحتياج إلى القرائن .

وإذا انتفى الاشتراك اللفظى والمجاز تعين الاشتراك المعنوى ، وهو أولى منهما لأنه لا يحتاج إلى تعدد فى الوضع ولا إلى قرينة .

ولفظ القياس إذا استعمل بمعنى المساواة أو التقدير تعدى بالباء كما فى الأمثلة السابقة ، أما إذا استعمل بمعنى البناء والحمل كما هو معروف عند الفقهاء فإنه يتعدى بعلى فيقال النبيذ مقاس على الخمر أى محمول عليه فى الحكم .

أما القياس عند الأصوليين فقد اختلفوا فى تعريفه تبعًا لاختلافهم فى أنه هل

هو دليل شرعى كالكتاب والسنة نظر المجتهد أو لم ينظر ، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده ؟

فمن ذهب إلى الأول كالآمدى وابن الحاجب عرفه بأنه مساواة فرع لأصل فى علة حكمه أو ما يقرب من ذلك .

ومن ذهب إلى الثانى كالباقلانى والإمام الرازى والبيضاوى وغيرهم عرفه بما يفيد أنه عمل من أعمال المجتهد مثل تشبيه فرع بأصل لوجود العلة فيه ، أو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما فى العلة أو بذل الجهد فى استخراج الحكم .

والمختار عند البيضاوى تعريفه بما يأتى :

إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .

فالإثبات - معناه إدراك النسبة على جهة الإيجاب ، والمراد به هنا مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفى وسواء كان على سبيل الجزم أم على سبيل الظن والرجحان فهو بهذا الإطلاق شامل للعلم والظن والاعتقاد .

وإنما كان المراد من الإثبات هذا المعنى لأن القياس يجرى فى المثبتات والمنفيات كما أن القياس يكون مظنونًا ومعلومًا .

ومثاله فى النفى قولنا الخمر نجس فلا يصلى به كالخنزير . ومثاله فى العلم الضرب كالتأفيف بجامع الإيذاء فيكون حرامًا .

والاثبات جنس فى التعريف يشمل كل إثبات سواء كان إثباتا لمثل حكم الأصل وهو ما يعرف بقياس المساواة أو إثباتًا لنقيض حكم الأصل فى الفرع لنقيض العلة وفيه وهو ما يعرف بقياس العكس .

وإضافة الإثبات إلى لفظ مثل قيد أول مخرج لقياس العكس ، فلا يسمى قياسًا حقيقة وتسميته قياسًا مجاز .

وقد اختلف العلماء فى تصور المثل فذهب فريق منهم إلى أن تصوره نظرى بمعنى أنه يحتاج إلى نظر وفكر ولهذا عرفه بأنه ما اتحد مع غيره فى جنسه أو فى نوعه .

مثال الأول : الولاية على الصغيرة فى النكاح مع الولاية عليها فى المال فإن كلا منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية .

ومثال الثانى : وجوب القصاص بالمثقل مع وجوبه بالمحدد فإن كلا منهما فرد لنوع واحد هو الوجوب .

وذهب فريق آخر إلى أن تصور المثل بديهى ، ووجهته فى ذلك أنه لو كان تصوره نظريًا لخلا بعض العقلاء عن تصورة ، لأن النظرى لا يدرك إلا لأهل النظر والبحث ، ولا يتوفر ذلك فى كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصوره لخلا ذلك البعض عن التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور ، فإذا لم يوجد المتبوع وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق لكن خلو بعض العقلاء عن التصديق بالمثل باطل لأن كل عاقل يصدق بأن الحار مثل للحار ، ومخالف للبارد اتفاقًا ، فكان كل عاقل متصوراً للمثل وإلا وجد التصديق بدون التصور وهو باطل ، فكان تصور المثل بديهيًا وإنما زاد البيضاوى فى التعريف لفظ مثل لأمرين :

أحدهما : أن الحكم الثابت فى الفرع ليس عين الحكم الثابت فى الأصل بل مثلاً له لأن الحكم مشخص معين بمحله والمشخص المعين لا يقوم بمحلين .

وثانيهما : لإخراج قياس العكس لأن الحكم الثابت به فى الفرع نقيض لحكم الأصل لا مثل له .

وقوله « حكم معلوم » يقرأ لفظ حكم غير منون ويضاف إلى معلوم لأمرين :

أحدهما : الدلالة على أحد أركان القياس وهو المقيس عليه لأن إضافة حكم إلى معلوم تشعر بأن معلومًا صفة لموصوف محذوف تقديره شيء وذلك الشيء المعلوم هو المقيس عليه .

ولو قرىء منونًا لضاع هذا المعنى ، إذ يكون معلوم صفة لحكم فلا يكون فى التعريف ما يدل على المقيس عليه .

وثانيهما : تصحيح التثنية فى قوله بعد ذلك « لاشتراكهما » ضرورة أن الاشتراك فى العلة إنما يكون بين المعلوم الأول والمعلوم الثانى لا بين حكم الأصل والفرع .

ولو قرىء منونًا لما صحت التثنية لأنه لم يوجد إلا معلوم واحد وهو الفرع فقط .

والمراد من الحكم النسبة التامة سواء كانت شرعية أم لغوية أم عقلية وليس المراد

به خصوص الحكم الشرعى المعرف بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لأن القياس عند صاحب التعريف وهو البيضاوى لا يختص بالشرعيات بل يجرى فيها وفى اللغويات والعقليات فيجب أن يكون التعريف شاملاً لكل ذلك .

والمراد من المعلوم المتصور سواء كان طرفًا لنسبة معلومة أو معتقدة أو مظنونة وليس المراد به ما تعلق به العلم ، وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل لأن القياس إنما يفيد الظن وإفادته للعلم قليلة ، فوجب أن يراد بالمعلوم ما يشمل الجميع .

وقوله « فى معلوم آخر » المراد بالمعلوم الآخر المقيس وهو المعروف بالفرع وهو ما ثبت فيه الحكم ثانيًا ، وفى ذلك إشارة إلى الركن الثالث من أركان القياس .

وإنما عبر البيضاوى عن الأصل والفرع بقوله « حكم معلوم فى معلوم آخر » ، ولم يقل « حكم شىء فى شىء آخر » « أو حكم أصل فى فرع » ليكون التعريف شاملاً للقياس فى الموجودات والمعدومات وليكون بعيدًا عن إيهام الدور .

وبيان ذلك أن الشىء عند الأشاعرة هو الموجود سواء كان واجبًا أو ممكنًا فلا يصدق على المعدوم أصلاً عندهم .

أما المعتزلة : فيقولون الشىء هو الممكن مطلقًا موجودًا أو معدومًا ، فالواجب والمستحيل لا يسمى كل منهما شيئًا عندهم .

فلو عبر البيضاوى بالشىء لخرج المعدوم عند الأشاعرة سواء أكان ممكنًا أم مستحيلاً فلا يكون القياس شاملا له ، ولخرج المستحيل والواجب عند المعتزلة فلا يجرى فيهما القياس وبذلك يكون التعريف غير جامع . ولو عبر بالأصل والفرع لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه وللفرع معناه المقيس ، وحينئذٍ يقال له : إن المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون الأصل بعنوان كونه مقتبسًا عليه ، والفرع بعنوان كونه مقيسًا متوقفين على القياس لكونه هو المشتق منه .

ومقتضى أخذ الأصل والفرع فى تعريف القياس أن يكون القياس متوقفًا فى تصوره عليهما لأن المعرف تتوقف معرفته على معرفة أجزاء التعريف ، وبذلك يكون القياس متوقفًا عليهما وهما متوقفان على القياس ، وهذا هو الدور بعينه .

وإنما قلنا : إن التعبير بالأصل والفرع يوهم الدور ولا يوجبه ، لأن الأصل قد يراد به ما يبنى عليه غيره ، والفرع قد يراد به ما بنى على غيره ، وأخذهما فى التعريف بهذا المعنى لا يحقق الدور ، لأن القياس يتوقف عليهما وهما لا يتوقفان عليه لعدم الاشتقاق منه ، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد ، وليس فى هذا دور .

ومن هنا عرف ابن الحاجب والآمدى القياس ، بأنه مساواة فرع لأصل فى علة حكمه ، ولم يوجب تعريفهما هذا ، دوراً لما قلناه .

غاية الأمر أن أخذهما فى التعريف يوهم الدور ، ولذلك تجنب البيضاوى هذا الإيهام .

وقوله (اشتراكهما فى علة) قيد ثان ، مخرج لإثبات الحكم فى المحل الآخر بواسطة النص أو بواسطة الإجماع ، فلا يكون ذلك قياسًا ، مثال النص ثبوت الحرمة فى النبيذ بقوله عليه السلام : كل مسكر حرام ، ومثال الإجماع ثبوت الإرث للخالة، كما ثبت للخال ، لأن الإجماع قائم على أن الخالة تعطى ما يعطاه الخال ، وقد ثبت الإرث للخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له .

وقوله « عند المثبت » المراد من المثبت القائس ، سواء أكان مجتهداً مطلقًا كالأئمة الأربعة ، أم كان مجتهداً فى المذهب مثل أبى يوسف ، ومحمد بن الحسن ، من أصحاب أبى حنفية ، وابن القاسم ، وأشهب ، من أصحاب مالك ، والمزنى ، والبويطى (من أصحاب الشافعى) .

وليس المراد به ما يشمل المقلد ، لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد مسلمًا فلا تعلق له بالقياس .

وفائدة : الإتيان به فى التعريف ، شمول التعريف للقياس الصحيح ، وهو ثبوت حكم الأصل فى الفرع لاشتراكه فى العلة مع الأصل ، باعتبار الواقع ونفس الأمر ، أى عند الله تعالى ، وللقياس الفاسد ، وهو ثبوت الحكم فى الفرع لاشتراكه مع الأصل فى العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط .

(**ووجه الشمول**) أن الاشتراك فى العلة عند الإطلاق ، ينصرف إلى الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر فقط ، لأن الحقيقة إنما يتبادر منها عند الإطلاق الفرد الكامل وهو الصحيح دون الفاسد ، فلو لم يقيد الاشتراك بالاشتراك عند

المثبت ، لفهم أن المدار فى القيــاس على الاشتراك باعتبــار الواقع ونفس الأمر ، لا باعتبار ما ظهر للمجتهد ، وبذلك يكون التعريف قاصراً على القياس الصحيح ، فيكون غير جامع لكل أفراد الحقيقة .

فلما قيد الاشتراك بقوله عند المثبت ، فهم من هذا أن المدار على الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد ، فإن وافق ذلك ما عند الله فهو القياس الصحيح ، وإن لم يوافقه فهو القياس الفاسد وبذلك يكون التعريف شاملاً للنوعين وهذا عند المخطئة الذين يرون أن الحق واحد ، وأن المصيب واحد وما عداه مخطىء ، وإن كان الكل مثاباً لقوله عليه السلام : « من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » .

ومن هنا يعلم أن المصوبة وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب لأن الحق متعدد إذا عرفوا القياس بمثل هــذا التعريف ، فلا بد لهم من زيادة هذا القيد ، وهو « عند المثبت » لأن تركه يقضى بأن القياس لا يتحقق فى أى فرد من أفراده ضرورة أن الاشتراك فى العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لا عبرة به عندهم ، وإنما المعول عليه الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط .

* * *

الاعتراضات الواردة على التعريف

اعترض على التعريف السابق باعتراضات ثلاثة :

الاعتراض الأول :

أن فيه حشواً وزيادة فى الألفاظ لا معنى لها ، وذلك لأن لفظ « مثل » فى قوله إثبات مثل لا حاجة إليه لأن الحكم الثابت فى الفرع هو عين الحكم الثابت فى الأصل لا مثله ، والقول بأن : المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين ، إنما يتأتى فى الأعراض لا فى الصفات والحكم صفة من صفات الله تعالى الحقيقة وصفاته سبحانه لا توصف بالأعراض فالحكم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ، ولها متعلقات متعددة، وإضافته إلى الفرع كإضافته إلى الأصل سواء بسواء .

ويقوى هذا أن المعرف لم يأت بلفظ مثل فى جانب العلة ، مع أنه لو كان ما

قاله فى جانب الحكم صحيحًا لوجب أن يأتى به فى جانب العلة كذلك ، لأن العلة الثابتة فى الفرع ليست عين العلة الثابتة فى الأصل ، بل مثلها ·

ولا يقال إن فائدة الإتيان به الاحتراز عن قياس العكس ، لأنا نقول : قياس العكس يخرج بقوله إثبات حكم معلوم كما يخرج بقوله مثل حكم معلوم لأن حكم الفرع فيه نقيض حكم الأصل ، لا عينه ، ولا مثله ، فيكون لفظ المثل لغوًا لا فائدة فيه ·

الاعتراض الثانى :

أن هذا التعريف (يوجب الدور) ، والدور باطل ·

وبيان ذلك : أن القياس قد عرف بالإثبات والتعريف حد فاقتضى أن الإثبات جزء من أجزائه ، والشىء يتوقف من حيث تصوره ووجوده على جزئه تصورًا ووجودًا ، وحينئذ يكون القياس متوقفًا على الإثبات لأنه جزؤه مع أن الإثبات متوقف على القياس من جهة أنه ثمرة للقياس لا نفس القياس لأن القياس هو المساواة فى العلة لا إثبات حكم الأصل للفرع · ومعلوم أن ثمرة الشىء لا توجد إلا بعد وجوده فكان الإثبات متوقفًا على القياس ، وبذلك يكون كل منهما متوقفًا على الآخر وهذا هو الدور بعينه ·

ويجاب عن ذلك بجوابين :

الجواب الأول : لا نسلم أن الإثبات ثمرة القياس ، بل القياس هو نفس الإثبات ، لأن القياس عمل من أعمال المجتهد ، وعمل المجتهد هو الإثبات لا المساواة وبذلك ينفك الدور ، لأن القياس يكون متوقفًا على الإثبات من حيث إنه جزؤه والإثبات ليس متوقفًا على القياس ·

الجواب الثانى : « سلمنا أن الإثبات ثمرة القياس » ولكن لا نسلم لزوم الدور ، لأن التعريف ليس حدًا حتى يكون الإثبات جزءًا من القياس ، فيتوقف القياس عليه بل التعريف من قبيل الرسم ، فيكون الإثبات خاصة من خواص القياس والتعريف بالخاصة لا يوجب الدور ضرورة أن المعرف يتوقف عليها من حيث تصوره لا من حيث وجوده ، والخاصة تتوقف عليه من حيث الوجود لا من حيث التصور : فالجهة منفكة ، وعند اختلاف الجهة لا يوجد الدور ·

الاعتراض الثالث :

« أن هذا التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف لأن من أفراد القياس قياس العكس ، والتعريف لا يشمله ، لأنه أخذ فيه لفظ مثل حكم ، وذلك يقضى بأن كل فرد من أفراد القياس لابد أن يكون حكم الفرع فيه مثل حكم الأصل ، مع أن قياس العكس حكم الفرع فيه نقيض حكم الأصل لا مثله ، فكان التعريف غير شامل له مع أن قياس العكس فرد من أفراد القياس .

قياس العكس :

هو إثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لنقيض علته فيه .

مثاله : قول الحنفى مستدلاً على أن الصوم شرط فى صحة الاعتكاف إذا لم ينذر الصوم مع الاعتكاف خلافًا للشافعية والحنابلة .

لو لم يكن الصوم شرطًا فى صحة الاعتكاف بدون نذر لم يكن شرطًا له بالنذر كالصلاة ، فإنها لم تكن شرطًا فى صحة الاعتكاف حالة النذر لم تكن شرطًا عند الإطلاق .

فالأصل فى هذا القياس الصلاة ، والفرع فيه الصوم ، وعلة الأصل هى عدم الوجوب بالنذر ، وعلة الفرع هى الوجوب بالنذر وحكم الأصل عدم وجوب الصلاة عند الإطلاق ، أى عند عدم النذر ، وحكم الفرع وجوب الصوم عند عدم النذر .

فحكم الفرع وهو الوجوب عند عدم النذر ، نقيض لحكم الأصل وهو عدم الوجوب عند الإطلاق ، كما أن العلة فى الفرع ، وهى الوجوب بالنذر تناقض العلة فى الأصل ، وهى عدم الوجوب بالنذر ، فالتناقض ثابت بين الحكمين كما هو ثابت بين العلتين ، وبذلك ظهر أن قياس العكس لا يشمله التعريف السابق فكان التعريف غير جامع .

ويجاب عن هذا الاعتراض بجوابين :

أحدهما : لا نسلم أن التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف بل نقول إنه جامع لها لأننا لا نعرف القياس من حيث هو بل نعرف قسمًا من أقسامه وهو قياس المساواة، ولا شك أن كل فرد من أفراد المساواة يدخل تحت هذا التعريف لأن حكم الفرع فيه يماثل حكم الأصل ، ولا يناقضه .

أما قياس العكس فلا يضرنا خروجه عن التعريف لأنه ليس داخلاً فى المعرف وهو قياس المساواة ، بل نقول إن خروجه عن التعريف أمر لابد منه وإلا لزم أن يكون التعريف غير مانع .

وثانيهما : لا نسلم أن هناك قياسًا يقال له قياس العكس يشمله المعرف والتعريف لا يشمله ، وما زعمتموه قياس عكس ، هو فى الواقع قياس مركب من قياسين ، أحدهما قياس منطقى استثنائى ويعبر عنه بالتلازم ، وثانيهما قياس فقهى .

أما القياس الاستثنائى فقد أتى به للاستدلال على المتنازع فيه ، وهو وجوب الصوم فى الاعتكاف عند عدم النذر ، وأما القياس الفقهى فقد أتى به للاستدلال على الملازمة فى القياس الاستثنائى .

وبيان ذلك : أن الحنفى يدعى أن الصوم شرط فى الاعتكاف عند عدم النذر ، والشافعى يخالفه فى ذلك ، ويقول : الصوم ليس شرطًا فى صحة الاعتكاف بل يصح بدونه .

فالحنفى يستدل على دعواه بقياس منطقى استثنائى فيقول : لو لم يكن الصوم شرطًا فى صحة الاعتكاف عند عدم النذر لم يكن شرطًا له عند النذر لكن الصوم شرط فى الاعتكاف عند النذر ، فيكون شرطًا له كذلك عند عدم النذر ، غير أن هذا القياس الذى أتى به الحنفى مركب من ملازمة ، واستثنائية وكل منهما لابد لها من دليل .

ولما كانت الاستثنائية مسلمة عند الخصم وهو الشافعى ضرورة أنه قائل باشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف عند النذر لم يشتغل الحنفى بالاستدلال عليها واضطر إلى الاستدلال على الملازمة لخفائها لأن إدعاءه التلازم بين عدم اشتراط الصوم عند النذر، وعدم اشتراطه عند عدم النذر غير ظاهر لجواز أن يكون النذر له تأثير فى الاشتراط ، فاستدل الحنفى على هذا التلازم بالقياس الفقهى الذى أتى به مع القياس الاستثنائى ، فقال : الصوم كالصلاة بجامع أن كلا منهما ليس شرطًا عند الإطلاق ، والصلاة لا تجب بالنذر لأنها لم تجب عند الإطلاق ، فالصوم كذلك لا يجب بالنذر ما دام لم يجب عند الإطلاق ، فالأصل فى هذا القياس الصلاة ، والفرع فيه الصوم ، والعلة الجامعة بينهما هى عدم اشتراط كل منهما فى صحة الاعتكاف عند الإطلاق والحكم الثابت فى الأصل ، والفرع ، هو عدم الوجوب بالنذر .

فالقياس الفقهى أنتج أن الصوم لا يجب بالنذر لكونه لا يجب عند الإطلاق ، وهذه هى عين الملازمة التى ادعاها الحنفى .

وبهذا ظهر أن الحنفى قد أتى بالقياس الاستثنائى للاستدلال به على أصل المدعى وبالقياس الفقهى ليستدل به على الملازمة ، وظهر أن ما زعمه المعترض من قياس العكس لم يخرج عن كونه قياسًا مركبًا من قياس منطقى ، وقياس فقهى ، وبذلك يمكن أن يقال للمعترض :

إن كان قصدك من الاعتراض على التعريف بقياس العكس القياس الاستثنائى فاعتراضك ساقط لا وجه له لأننا نعرف القياس الأصولى ، والأصوليون لا يسمون القياس المنطقى سواء أكان استثنائيًا أم اقترانيًا قياسًا فهو غير داخل فى المعرف فلا يصح دخوله فى التعريف وإلا كان التعريف غير مانع .

وإن كان قصدك من الاعتراض القياس الفقهى الذى أتى به لبيان الملازمة فما وجه الاعتراض به مع أن حكم الفرع فيه يماثل حكم الأصل إذ القياس أنتج أن الصوم لا يجب بالنذر كما أن الصلاة لا تجب بالنذر كذلك .

فإن قيل وجه الاعتراض به : أن حكم الفرع وهو الصوم فى الواقع ونفس الأمر إنما هو الوجوب بالنذر لا عدم الوجوب ، وحكم الأصل وهو الصلاة عدم الوجوب بالنذر فى الواقع كما هو ثابت بالقياس .

فحكم الفرع لا يزال غير مماثل لحكم الأصل لأنهما متخالفان ، ومثل هذا لا يكون داخلاً فى التعريف .

قلنا جوابًا عن ذلك : إن القياس أنتج أن حكم الفرع وهو الصوم عدم الوجوب بالنذر على تقدير أنه لا يجب عند الإطلاق كما يقول الشافعى ، وبذلك يكون حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل على سبيل الفرض والتقدير ، وهذه المماثلة كافية فى القياس لأن المماثلة المأخوذة فى التعريف أعم من المماثلة التحقيقية والتقديرية فأيتهما وجدت تكفى لصحة القياس واعتباره وحينئذ فلا وجه للاعتراض على التعريف بمثل هذا القياس الذى تحققت فيه المماثلة التقديرية ، وبهذا ظهر أن التعريف جامع لكل أفراد المعرف مانع من دخول الغير فيه .

* * *

مشتملات الكتاب الرابع

يشتمل الكتاب الرابع فى القياس على بابين :

الباب الأول : فى حجية القياس - الباب الثانى : فى أركانه .

الباب الأول

فى بيان أنه حجة - وفيه مسائل

المسألة الأول - فى إثباته على منكريه

اتفق الأصوليون على أن القياس حجة فى الأمور الدنيوية ، لأنه يفيد الظن بالحكم ، والظن كاف فيها ، واختلفوا فى كونه حجة فى الأمور الشرعية .

فذهب الجمهور إلى أن التعبد به جائز عقلاً ، ويجب العمل به شرعًا فقط .

وقال القفال الشاشى من الشافعية ، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة : إن العمل به واجب شرعًا وعقلاً ، ولا فرق فى المذهبين بين أن يكون القياس منصوص العلة أو غير منصوصها ولا بين أن يكون جليًا أو خفيًا .

وذهب القاشانى ، والنهراوانى وداود بن على الأصفهانى إلى أن التعبد بالقياس واجب شرعًا فى صورتين ، وفيما عداهما يحرم العمل به ، ولا دخل للعقل فى الإيجاب ولا فى التحريم .

الصورة الأولى : أن يكون حكم الأصل منصوص العلة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه ، مثل أن يقول الشارع الخمر حرام للإسكار ، فيقاس النبيذ عليها .

الصورة الثانية : أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل ، مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم ، فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه .

وقال ابن حزم الظاهرى وأتباعه : إن التعبد بالقياس جائز عقلاً ، ولكن الشرع لم يوجد فيه ما يدل على وجوب العمل به .

وقال الشيعة الإمامية ، والنظام فى أحد النقلين عنه : إن التعبد بالقياس محال عقلاً .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على الجواز العقلى : بأن التعبد بالقياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، وكل ما كان كذلك كان جائزاً عقلا ، فالتعبد بالقياس جائز عقلاً .

دليل الصغرى : أن الشارع لو قال : الخمر حرام لكونها مسكرة ، وإذا وجدتم الإسكار فى غيرها ، فألحقوه بها ، لم يترتب على ذلك شيء .

أما الكبرى : فهى مسلمة ، لأن شأن الجائز العقلى أنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته أو لغيره .

واستدلوا على الوجوب بما يأتى :

أولاً قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ ﴾ ، ووجه الاستدلال من الآية مما يأتى :

١ - القياس مجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع ، والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر ، والعبور هو المجاوزة ، لذلك يقال جزت على فلان ، أى عبرت عليه ، فتكون النتيجة أن القياس اعتبار .

٢ - القياس اعتبار ، وهذه قضية مسلمة لا تحتاج إلى دليل لأنها نتيجة قياس برهن على مقدماته ، والاعتبار مأمور به لقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ﴾، فتكون النتيجة القياس مأمور به .

٣ - القياس مأمور به ، وهذه قضية مسلمة ، والأمر للوجوب ، لأنه لا قرينة تصرفه عن الوجوب إلى غيره ، فتكون النتيجة ، القياس يجب العمل به وهو المدعى .

نوقش هذا الدليل من وجوه :

الوجه الأول : لا نسلم أن الاعتبار المأمور به فى الآية ، هو الاعتبار بمعنى

القياس حتى يتم مطلوبكم ، بل نقول : أن الاعتبار المأمور به هو الاعتبار بمعنى الاتعاظ ، لأن هذا هو الذى يتفق مع صدر الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ إذ يكون المعنى حنيئذ اتعظوا يا أولى العقول السليمة : بفعل هؤلاء حتى لَا ينزل بكم مثل ما نزل بهم ، ولو كان الاعتبار فى الآية بمعنى القياس ، لما كان هناك ارتباط بين صدر الآية وعجزها ، ولكان المعنى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ، فقيسوا الذرة على البر ، أو النبيذ على الخمر ، وذلك فى غاية الركة ، لا يناس جلال القرآن وروعته ·

وأجيب عن ذلك : بأن الذى لا يناسب صدر الآية هو الاعتبار بمعنى القياس فقط ، ونحن لم نقل أنه هو المأمور به بل نقول : أن المأمور به هو الاعتبار بمعنى المجاوزة ، وهو القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس ، ولا شك أنه مناسب لصدر الآية وبه يثبت المطلوب لشموله للمنازع فيه ، وهو القياس الذى يعتبر فردًا من أفراده ·

وإنما كانت المجاوزة قدرًا مشتركًا بين الاتعاظ والقياس لأن الاتعاظ فيه مجاوزة من حال الغير إلى حال النفس ، والقياس فيه المجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع فكل منهما فيه مجاوزة ·

ويكون معنى الآية « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فجاوزوا يا أولى الأبصار وانقلوا هذه الحالة إلى أنفسكم » ، وهو معنى لا غبار عليه ·

الوجه الثانى : سلمنا أن المأمور به فى الآية هو الاعتبار بمعنى المجاوزة ، وأن المجاوزة أمر كلى يشمل القياس والاتعاظ ، ولكن لا نسلم أن الآية مع هذا تثبت المطلوب · لأن الأمر الكلى من حيث هو كلى لا دلالة فيه على الجزئى بخصوصه ، فالمجاوزة من حيث أنها مجاوزة لا دلالة لها على خصوص القياس ، وحينئذٍ فلا يلزم من الأمر بالمجاوزة الأمر بالقياس فلا يثبت المدعى ·

وأجيب عن هذا أولاً : بأن الكلى لا دلالة له على الجزئى بخصوصه ما لم تقم قرينة على إرادة العموم فإن وجدت القرينة على ذلك كان الكلى دالاً على كل جزئى من جزئياته لأن دلالة العام كلية أى مقصود بها الحكم على كل فرد ·

والآية فيها قرينة على العموم وهى أولاً : جواز الاستثناء إذ يصح أن يقال فى الآية ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ ﴾ فى كل شىء إلا فى الشىء الفلانى ·

وقد قال الأصوليون : الاستثناء معيار العموم ، وبذلك يكون القياس مأمورًا به قصدًا ، والعمل به واجبًا ٠

وثانيًا : أن الله تعالى لما أمر بالاعتبار علم أن العلة فى ذلك هى كونه اعتبارًا ، لأن تعليق الحكم بالمشتق يفيد أن مبدأ الاشتقاق هو العلة ، وبذلك يكون الاعتبار بجميع أفراده مأمورًا به ، وبما أن القياس فرد من أفراد الاعتبار يكون مأمورًا به ويثبت المطلوب ٠

وثالثًا : أن الأمر بالماهية المطلقة لا يدل على وجوب الجزئيات ، ولكنه يقتضى التخيير بينها وتحقق الماهية فى أى جزئى من جزئياتها عندم عدم القرينة ، وحينئذ تكون الآية مقتضية تحقيق المجاوزة فى أى جزئى من جزئياتها سواء كان ذلك الجزئى هو الاتعاظ أو القياس ٠

وهذا التخيير يقتضى تحقيق المجاوزة فى القياس وجواز العمل به ، ولا شك أن جواز العمل بالقياس يستلزم وجوب العمل به ، لأن كل من قال بالجواز للشرعى قال بالوجوب ، وبذلك تكون الآية دالة على وجوب العمل بالقياس من هذا الوجه ويتم المطلوب ٠

وهذا الجواب للأسنوى والجواب الأول للبيضاوى وكلاهما معترض عليه ٠

أما الأول : فقد رد بأن الاستثناء إنما يكون دليلاً على العموم إذا حصل الاستثناء بالفعل مثل : قام القوم إلا زيدًا ، فإن الاستثناء فى هذه الحالة أفاد أن القوم عام ، وأنه شامل لزيد وغيره لولا إخراج زيد منه ٠

وأما جواز الاستثناء دون حصوله بالفعل مع كون اللفظ ليس من صيغ العموم، فلا يصلح دليلاً على العموم وإلا لكان كل كلى عامًا ولا قائل بذلك فقد ورد على جواب الأسنوى أن القرينة قامت على تحقيق الاعتبار فى الاتعاظ ٠

وأما الثانى : فقد رد بأن فيه إثباتًا للقياس بالقياس وهو دور ، وبيان ذلك أن الآية إنما دلت على وجوب القياس من جهة أن تعليق الحكم بالمشتق يفيد أن مبدأ الاشتقاق هو العلة ، فيكون ثبوت القياس متوقفًا على ذلك ٠

والقول بأن تعليق الحكم بالمشتق يفيد أن مبدأ الاشتقاق هو العلة لا يثبت إلا إذا كان القياس مأمورًا به ، لأنه لا فائدة للعلة إلا تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع

وهو عين القياس ، وبذلك يكون هذا متوقفًا على ثبوت القياس ، ويكون كل منهما متوقفًا على الآخر وهو دور .

الوجه الثالث : سلمنا أن الآية تفيد الأمر بالقياس سواء كان ذلك من جهة العموم أو من جهة تعليق الحكم بالمشتق ، ولكن لا يجوز التمسك بها لأن دلالتها على الوجوب ظنية ، والظن لا يكتفى به فى المسائل الأصلية لشدة اهتمام الشارع بها ، وإنما يكتفى به فى الفروع فقط ، وحجية القياس مسألة أصلية لا فرعية .

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود من كون القياس حجة هو وجـوب العمل به لا مجرد اعتقاد وجوبه وأحقيته ، فهى مسألة وسيلة إلى العمل ، وما كان وسيلة إلى العمل يأخذ حكم المسائل العملية ، فيكتفى فيه بالظن . وعلى ذلك فالظن فى هذه المسألة ، وفى غيرها من كل ما كان وسيلة إلى العمل .

واستدل الجمهور ثانيًا : بقصة معاذ وأبى موسى الأشعرى حينما بعثهما النبى ﷺ إلى اليمن ، وقال لهما بم تحكمان ؟

قالا : بكتاب الله فإن لم نجد الحكم فى كتاب الله ، حكمنا بسنة رسول الله ، فإن لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقتبس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق نعمل به ، فصوبهما النبى ﷺ فى ذلك .

ووجه الدلالة أن تصويب النبى ﷺ لهما فى العمل بالقياس دليل على أن القياس كالكتاب والسنة ، وأنه يجب العمل به كما يجب العمل بهما .

نوقش هذا بأن : تصويب النبى عليه السلام لمعاذ وأبى موسى فى العمل بالقياس كان قبل نزول قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ، وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا ﴾ . لأنه قبل نزول هذه الآية لم تكن النصوص وافية بجميع الأحكام ، فكان القياس لابد منه لمعرفة بعض الأحكام ، فكان حجة فى ذلك الزمان ، أما بعد كمال الدين والتنصيص على جميع الأحكام فلا يكون القياس حجة لعدم الحاجة إليه .

ويجاب عن ذلك : بأن الآية إنما تدل على إكمال الدين من حيث أصوله فقط لا من حيث فروعه ، لأن الواقع أن النصوص لم تتناول الفروع كلها لعدم تناهيها ، وبذلك تكون الحاجة ماسة إلى القياس لإثبات أحكام بعض الفروع التى لم ينص على حكمها مع وجود ما يقتضى تعدية الحكم إليها .

وتصويب النبى عليه السلام لمعاذ وأبى موسى ، مشعر بأن القياس حجة مطلقا من غير فرق بين زمن وزمن ، فتخصيص الحجية ببعض الأزمنة تحكم ، وتخصيص بلا مخصص .

واستدل الجمهور ثالثًا : بأن الصحابة قد تكرر منهم القول بالقياس والعمل به من غير إنكار ذلك إجماعا منهم على أن القياس حجة يجب العمل به .

فقد سئل أبو بكر ﷺ عن الكلالة ؟ فقال أقول فيها برأيى فإن يكن صوابًا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان - الكلالة ما عدا الوالد والولد - والرأى هو القياس .

وكتب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى حينما ولاه على البصرة يقول له : إعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك .

وقال على كرم الله وجهه : اجتمع رأيى ، ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن بيعهن .

وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن فى حجب الأخوة ، وقال : « ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا ، ولا يجعل أب الأب أبًا » فهذه الوقائع وغيرها من كبار الصحابة مع عدم الإنكار من غيرهم مشعرة بأن القياس حجة والعمل به واجب .

نوقش هذا : بأن كثيرًا من الصحابة قد ذم القياس ، وأنكر العمل به ، وذلك يقضى بأنه لم يوجد إجماع منهم على كون القياس حجة فلا يتم ما تقولون.

فقد نقل عن عمر ﷺ أنه قال : أياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، وقال أيضا : إياكم والمكايلة ، قيل وما المكايلة ؟ قال المقايسة .

وثبت عن على كرم الله وجهه أنه قال : لو كان الدين يؤخذ قياسًا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره .

وقال ابن عباس : يذهب قراؤكم ، وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الأمور .

فهذه الوقائع وغيرها تدل على أن القياس لا يجوز العمل به فلا يكون حجة .

ويجاب عن ذلك : بأن الذين نقل عنهم ذم القياس هم الذين نقل عنهم العمل به ، والقول باستحسانه ، وعندئذ فالتعارض بين النقلين ثابت ولابد من دفعه ، وذلك ممكن بحمل المدح والثناء على العمل بالقياس الصحيح ، والذم والتقبيح على العمل بالقياس الفاسد ·

واستدل الجمهور رابعًا : بأن المجتهد إذا غلب على ظنه أن حكم الأصل معلل بعلة معينة ، ثم وجد هذه العلة بعينها فى محل آخر حصل عنده ظن بأن حكم الأصل متعد إلى ذلك المحل الذى وجدت العلة فيه ·

واحتمل عنده احتمالاً مرجوحًا عدم تعديته إليه ، وحينئذ فإما أن يعمل بما ظنه وما توهمه ، وفى ذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال ، وإمّا أن يترك العمل بهما معًا ، وفى ذلك رفع النقيضين ، وهو محال أيضًا ، وإما أن يعمل بما توهمه ، ويترك العمل بما ظنه ، وفى ذلك عمل بالمرجوح ، وترك للراجح ، وهو خلاف ما يقتضيه العقل ، فلم يبق إلا أن يعمل بما ظنه ، وهذا هو العمل بالقياس فكان العمل بالقياس واجبًا ، وهو المطلوب ·

نوقش هذا : باختيار الشق الثانى ، وهو ترك العمل بهما معًا ، ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، كما لم يلزم ارتفاعهما قبل ظنه الحكم فى الفرع ·

ويجاب عن ذلك : بأن المجتهد متى ظن أن حكم الأصل ثابت فى الفرع لوجود العلة فيه فقد أدرك أن لله حكمًا فيه ، ويتعين عليه العمل بما ظنه أو بخلافه فيأتى المحظور السابق ·

أما قبل أن يظن شيئًا ، فلم يدرك فى المحل حكمًا لله تعالى فيكون على البراءة الأصلية فلا يلزم المحذور السابق ، فالفرق بين الحالتين ظاهر ·

دليل المذهب الثانى :

لأصحاب المذهب الثانى أن يستدلوا على وجوب القياس شرعًا بما استدل به الجمهور من الأدلة السابقة ، ثم يستدلون على الوجوب العقلى بما يأتى :

أولاً : النصوص لم تحط بكل الجزئيات لعدم حصرها ، وكل جزئى من تلك الجزئيات لابد له من حكم يتعلق به فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس ليثبت به الجزئيات التى لم تتناولها النصوص ، وإلا لخلت عن الأحكام وهو باطل ، لأنه يفضى إلى نقص الشريعة ، وعدم رعايتها مصالح العباد ·

وثانيًا : إذا غلب على الظن أن المصلحة فى إثبات الحكم بالقياس وأن ذلك يدفع الضرر عن العباد أوجب العقل إتباع المصلحة ، ودفع الضرر ، كما يوجب القيام من تحت الحائط الذى ظن سقوطه لميله ، مع أن السلامة قد تكون فى القعود والهلاك قد يكون فى النهوض ·

ويجاب عن الأول : بأن الجزئيات وإن كانت غير محصورة بنفسها لكنها محصورة بواسطة الأمر الكلى الذى يجمعها ، فالنص على حكم الكلى كاف فى معرفة أحكامها لدخولها تحته ، وتحقيق الحكم فى الجزئى بخصوصه ليس متوقفًا على القياس حتى يوجب العقل التعبد به لإمكان تحقيقه بنوع آخر من أنواع الاجتهاد غير القياس ·

ويجاب عن الثانى : بأن رعاية المصالح ، ودفع المفاسد مبنى على أن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا ، وأنه يجب العمل بمقتضى ما أدركه العقل من ذلك ، وهذا كله غير مسلم عند الأشاعرة ولا يقولون به ·

دليل المذهب الثالث :

استدل أصحاب المذهب الثالث : بأن النص على علة الحكم لا فائدة له إلا تعدية الحكم من المحل الذى نص فيه على العلة إلى المحل الآخر الذى وجدت العلة فيه ، وهذا يوجب على المجتهد تعدية الحكم إلى المحل الآخر ، وإلا كان التنصيص على العلة من الشارع لغوًا لا فائدة فيه ·

كذلك إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل كان ثبوت الحكم فى الفرع واجبًا، وإلا كان المرجوح أحسن حالاً من الراجح ، وهو باطل لأن العمل بالراجح متعين ·

ولذا قلنا أن القياس فى هاتين الصورتين واجب ·

أما ما عدا هاتين الصورتين فإن الدليل قائم على أن القياس لا يعمل به فمن ذلك :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىِ اللهِ وَرَسُولِه ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الحَقِّ شَيْئًا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ ·

فالآية الأولى : نهت عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله ، والعمل بالقياس عمل بغيرهما ، فكان منهيًا عنه ٠

والآية الثانية : نهت عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيدًا للعلم ، والقياس إنما يفيد الظن ، فكان المجتهد منهيًا عن اتباعه والعمل به ٠

والآية الثالثة : أفادت أن الظن لا يغنى عن الحق ، ولا يفيد فيه ، والقياس مفيد للظن فلا يفيد فى إثبات الحكم ٠

والآية الرابعة : أفادت أن كتاب الله قد اشتمل على كل شىء ، وأحاط بكل شىء ٠

وهذا ظاهر فى أنه قد اشتمل على حكم الفرع لأنه شىء من الأشياء ، وحينئذ فالقياس لا حاجة إليه لمعرفة حكم الفرع من غيره فلا يكون حجة ، ولا يجب العمل به ٠

يجاب عن هذا الدليل :

بأن الآية الأولى لا تمنع من العمل بالقياس بل ربما أوجبت العمل به لأنها نهت عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله ، والعمل بالقياس عمل بكتاب الله وسنة رسوله لأنهما أوجبا العمل به كما تقدم فى أدلة الجمهور ٠

وأما الآية الثانية والثالثة : فلا دلالة فيهما على المنع لأن الحكم الناشىء عن القياس ليس مظنونًا ، بل هو مقطوع به عند المجتهد ، والظن إنما هو فى الطريق الموصل إليه ٠

وبيان ذلك : أن المجتهد بعد أن يثبت الحكم فى الفرع بالقياس ، يقول : هذا الحكم مظنون لى ، وكل مظنون لى يجب على العمل بمقتضاه ، فهذا الحكم يجب على العمل بمقتضاه ٠

وهذه النتيجة قطعية لأنها نتجت عن مقدمتين قطعيتين ، أما الصغرى فقطعية لأن دليلها الحس والوجدان ، ضرورة أن المجتهد يحس بظن الحكم كما يحس بجوعه وعطشه ، وكل من الحس والوجدان مفيد للقطع ٠

وأما الكبرى : فقطعية لأن دليلها الإجماع المنقول بطريق التواتر ، على أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه ، ويحرم عليه مخالفة ذلك ، والإجماع المنقول بطريق التواتر ، مفيد للقطع على الراجح ٠

وأما الآية الرابعة ، فالجواب عنها من وجهين :

أحدهما : لا نسلم أن الكتاب فى الآية مراد به القرآن ، لجواز أن يكون المراد به اللوح المحفوظ لأنه هو الذى دون فيه كل شىء .

وثانيهما : تسليم أن يكون المراد به القرآن ، ومنع أن يكون القرآن مشتملاً على جميع الأحكام الشرعية بدون واسطة . لأن الواقع يكذب هذا . بل المراد أن القرآن قد اشتمل على جميع الأحكام ، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة ، ولا شك أن دلالة القرآن على وجوب العمل بالقياس أخذًا من قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ ﴾ أشتمال له على الأحكام التى تثبت بالقياس .

وبذلك تكون الآية موجبة للعمل بالقياس ، وليست مفيدة لعدم العمل به كما تقولون .

واستدلوا ثانيًا : بقوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ، وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا .

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبى عليه السلام ، جعل العمل بالقياس موجبًا للضلال والبعد عن وجه الصواب ، حيث قال : فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . واسم الإشارة كالضمير يعود على أقرب مذكور إليه ، وأقرب مذكور هو العمل بالقياس فكان العمل به حرامًا .

وأجيب عن ذلك : بأن الحديث معارض بالأحاديث التى تفيد وجوب العمل بالقياس ، مثل حديث معاذ وأبى موسى ، وتصويب النبى عليه السلام لهما ، ودفع التعارض ممكن بحمل هذا الحديث على العمل بالقياس الفاسد ، وحديث معاذ على العمل بالقياس الصحيح ، ويعمل بالحديثين معًا جمعًا بين الأدلة ، وبذلك يكون القياس المنهى عنه ، هو القياس الفاسد ، ونحن نقول بذلك .

واستدلوا ثالثًا : بأن الصحابة ﷺ قد ذموا القياس وأنكروا العمل به ، وقد تقدم ما يفيد ذلك عن عمر وغيرهما ، وهذا يدل على أن العمل بالقياس منهى عنه - وهو ما ندعيه .

ويجاب عن ذلك : بأن الصحابة الذين ثبت عنهم ذم القياس قد ثبت عنهم أيضًا مدحهم له ، وعملهم به . وهذا تعارض ظاهر فى النقل عنهم ، ودفع التعارض

ممكن بحمل الذم على القياس الفاسد ، والمدح على القياس الصحيح جمعًا بين النقلين ·

واستدلوا رابعًا : بأن الشيعة الإمامية قد نقلت عن العترة إنكار العمل بالقياس - وإجماع العترة حجة - فإنكارهم دليل على أن القياس يحرم العمل به ·

ويجاب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقل الإمامية الإنكار عن العترة معارض بنقل الشيعة الزيدية عنهم وجوب العمل بالقياس ، وحينئذ فإما أن يلغى النقلان أو يجمع بينهما ، بأن الإنكار متعلق بالقياس الفاسد ، وعدم الإنكار متعلق بالقياس الصحيح ·

وثانيهما : بأن إجماع العترة ليس حجة ، وقد تقدم ذلك فى مبحث الإجماع ·

واستدلوا خامسًا : بأن القياس يؤدى إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين لأن مقدماته ظنية ، والظن سبيل الخلاف لا سبيل الوفاق ، والخلاف والمنازعة منهى عنهما ، لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ ، وبذلك يكون القياس منهيًا عنه ، ويحرم العمل به ·

ويرد ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أن هذا الدليل بعينه يجرى فى كل دليل يوجب الظن كخبر الواحد والدليل العقلى ، فمقتضاه أن يكون العمل بكل من خبر الواحد والدليل العقلى منهيًا عنه ، وليس ذلك مذهبًا لكم ·

الوجه الثانى : أن الخلاف والمنازعة إنما ينهى عنها فى الآراء الدنيوية والحروب لأنها توجب الفشل ، وتسبب الهزيمة أمام الأعداء ، أما الخلاف والمنازعة فى الأحكام الشرعية ، بمعنى أن بعض المجتهدين يرى ما لا يراه الآخر لدليل ثبت عنده فليس منهيًا عنها ، بل الرسول عليه السلام جعلها رحمة بالأمة حيث قال : « اختلاف أمتى رحمة » ·

دليل المذهب الرابع :

واستدل أصحاب المذهب الرابع على الجواز العقلى ، بأن لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره فكان جائزًا عقلاً ·

واستدلوا على عدم وجوب التعبد بالقياس شرعًا : بأننا نظرنا فى كتاب الله

تعالى وسنة رسوله ، فما وجدنا فيهما دليلاً يدل على أن المجتهد مكلف بالعمل بالقياس - وكل ما يظن أنه موجب للعمل به منهما فهو عند التحقيق لا يوجبه - وبذلك يكون القياس غير متعبد به شرعًا ولا يجب العمل به .

ويرد ذلك : بأن أدلة الجمهور السابقة من الكتاب والسنة والإجماع وكلها أدلة شرعية ، قد أثبتت وجوب التعبد به ، فالقول بخلاف ذلك مكابرة .

دليل المذهب الخامس :

استدل النظام ومن معه على الاستحالة العقلية بما يأتى :

أولاً : أن العقل يوجب إعطاء المتماثلات حكمًا واحدًا ، والمتخالفات أحكامًا متفرقة ، والشارع قد فرق بين المتماثلات فى الأحكام ، وجمع بين المتخالفات ، وشرع أحكامًا لا محال لعقل فيها ، وذلك يدل على أن القياس غير وارد على مقتضى النقل فلا يكون العقل مجوزًا له .

أما أن الشارع قد فرق بين المتامثلات فلأنه رخص فى قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية أو الثلاثية ، وفضل ليلة القدر على غيرها من الأزمنة ، ، وجعل مكة والمدينة أفضل من غيرهما من باقى الأمكنة ، مع أن الصلوات والأزمنة والأمكنة متماثلة ، وأوجب قضاء الصوم على الحائض ، ولم يوجب عليها قضاء الصلاة مع أن كلاهما عبادة .

وأما أنه جمع بين المتخالفات فى الأحكام ، فلأنه جعل التيمم بالتراب موجبًا للطهارة كالماء ، مع أن التراب يشوه الأعضاء ، والماء ينظفها ، وجعل قتل الصيد خطأً موجبًا للضمان كقتله عمدًا ، مع أن العمد فيه قصد ، والخطأ لا قصد فيه ، وجعل الظهار موجبًا للكفارة ، كقتل النفس خطأً مع وجود الفرق الشاسع بينهما .

وأما أنه شرع أحكامًا لا مجال للعقل فيها فلأنه أباح النظر إلى الأمة الحسناء وحرمه بالنسبة للحرة الشوهاء مع ميل النفس إلى الأولى ، ونفرتها من الثانية ، وأوجب قطع اليد فى سرقة القليل ولم يوجبه فى غصب الكثير وأوجب الحد على من قذف غيره بالزنا ، ولم يوجبه على من قذفه بالكفر مع أن الكفر أشد وأعظم ، وشرط فى شهادة الزنا أربعة عدول مع أنه شرط فى القتل اثنين فقط إلى غير ذلك مما هو معروف فى الفقه .

ويرد ذلك : بأن القياس إنما يجب العمل به عند وجود الجامع بين الأصل والفرع وعدم المعارض لثبوت الحكم فى الفرع ، ولا شك أنه عند وجود الجامع بين الأمرين يصير الأصل والفرع متماثلين من هذه الناحية ويعطى لهما حكم واحد .

والقياس دائمًا شأنه ذلك ، فلا يفرق بين المتماثلات بل يجمع بينها ، أما عند عدم الجامع بين الأصل والفرع أو وجود المعارض فإن الأصل والفرع يكونان متخالفين من هذه الجهة ، ويعطى لكل منهما حكم يناسبه ، ولو كانا متماثلين باعتبار الظاهر ، وبالجملة فإن القياس يجمع بين المتماثلات باعتبار الواقع وإن كانت متخالفة باعتبار الظاهر ، ويفرق بين المختلفات باعتبار الواقع وإن كانت متماثلة باعتبار الظاهر .

والشارع اعتبر ذلك فى كل ما شرع ، وما شذ فهو نادر ، والنادر لا يحكم به على الكثير الغالب .

وثانيًا : بأن التعبد بالقياس يوجب الجمع بين النقيضين أو التحكم ، وكل منهما محال عقلاً ، فالتعبد بالقياس محال عقلاً .

دليل الصغرى : أن التعبد بالقياس يوجب العمل به على المجتهد ، فإذا اختلفت الأقيسة فى حكم الفرع بالنسبة للمجتهدين فإما أن يقال أن كل مجتهد مصيب ، فيلزم أن يكون الشىء ونقيضه حقًا ، وهو محال ، وإما أن يقال المصيب واحد فقط ، وهو تحكم لاستوائهما فى الظن فجعل أحدهما مصيبًا دون الآخر ترجيح بلا مرجح وهو باطل .

وأما الكبرى فهى مسلمة فلا تحتاج إلى دليل .

ويجاب عن ذلك : باختيار أن كل مجتهد مصيب ، ولا مانع من أن يكون الشىء ونقيضه حقًا بالنسبة لشخصين مختلفين ، بل ذلك واقع فى الشريعة ، فإن الصلاة حق بالنسبة للمرأة الطاهر وغير حق بالنسبة للحائض ، وركوب البحر جائز لمن ظن السلامة ، وغير جائز لمن ظن الهلاك - وغير ذلك كثير ، وإنما الممنوع أن يكون الشىء ونقيضه حقًا بالنسبة للشخص الواحد فى الوقت الواحد ، وليس ذلك مما نحن فيه لأن القياس مختلف بالنسبة للمجتهدين لا بالنسبة للمجتهد الواحد .

* * *

المسألة الثانية
فى التنصيص على العلة

التنصيص على العلة – معناه ذكر الشارع الوصف الصالح للعلة بعبارة تدل على التعليل سواء كانت تلك العبارة من قبيل النص أم من قبيل الظاهر ، مثال الأول: أن يقول الشارع حرمت الخمر لعلة الإسكار ، ومثال الثانى أن يقول حرمت الخمر لكونها مسكرة ·

وقد اختلف الأصوليون فى التنصيص على العلة هل يكون أمرًا بالقياس بمعنى أن الشارع إذا نص على علة الحكم فى محل ، ثم وجد المجتهد تلك العلة فى محل آخر يجب عليه أن يعدى الحكم إلى ذلك المحل الآخر الذى وجدت العلة فيه أو لا يكون أمرًا بالقياس بمعنى أن المجتهد لا يكلف بتعدية الحكم إلى غير المحل الذى نص فيه على العلة إلا إذا ورد له أمر يفيد التعبد بالقياس ·

اختلف العلماء فى ذلك على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : التنصيص على العلة أمر بالقياس مطلقًا سواء كان التنصيص على العلة فى جانب الفعل بأن يكون الحكم إيجابًا أو ندبًا أو فى جانب الترك بأن يكون الحكم تحريمًا ، وإلى ذلك ذهب النظام ، وأبو الحسين البصرى ، وبعض الفقهاء كالإمام أحمد وأبى بكر الرازى المعروف بالجصاص والكرخى من الحنفية ·

المذهب الثانى : التنصيص على العلة ليس أمرًا بالقياس مطلقًا ، والمراد من الإطلاق ما سبق بيانه ، وإلى ذلك ذهب جمهور الأصوليين منهم الإمام الرازى والآمدى والبيضاوى ·

المذهب الثالث : التنصيص على العلة فى جانب الترك أمر بالقياس ، وفى جانب الفعل ليس أمرًا به ، وإلى ذلك ذهب أبو عبد الله البصرى ·

* * *

تحرير محل النزاع

اختلف الكاتبون فى هذه المسألة فى محل النزاع ، فذهب فريق منهم كالآمدى

وبعض شراح المحصول إلى أن محل النزاع التنصيص على العلة وحده أى من غير أن ينضم إليه دليل يدل على التعبد بالقياس فإن انضم إلى التنصيص دليل يدل على التعبد كان أمرًا بالقياس اتفاقًا ٠

وذهب فريق آخر منهم البيضاوى إلى أن محل النزاع هو التنصيص على العلة وحده - أى من غير أن ينضم إليه واحد من أمور ثلاثة - دليل يدل على التعبد - كون الوصف مناسبًا للحكم - كون الكثير والغالب فى العلل أن تكون متعدية - فإن انضم إلى التنصيص واحد من هذه الأمور الثلاثة كان التنصيص على العلة أمرًا بالقياس اتفاقًا ٠

* * *

مقارنة بين الأمرين

من جعل محل النزاع التنصيص على العلة إذا لم ينضم إليه دليل يدل على التعبد فقط تكون الصور المتنازع فيها عنده ثلاثة :

١ - التنصيص على العلة دون أن ينضم إليه شىء أصلاً ٠

٢ - التنصيص على العلة مع انضمام مناسبة الوصف إليه ٠

٣ - التنصيص على العلة مع انضمام كون الغالب والكثير فى العلل تعديتها ٠

وتكون صورة الوفاق واحدة فقط ، وهى التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل التعبد بالقياس ٠

ومن جعل محل النزاع التنصيص على العلة من غير أن ينضم إليه شىء مطلقًا تكون صورة النزاع عنده واحدة فقط ، وصورة الوفاق عنده ثلاثة هى :

١ - التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل التعبد ٠

٢ - التنصيص على العلة إذا انضم إليه كون الوصف مناسبًا ٠

٣ - التنصيص على العلة إذا انضم إليه كون الكثير والغالب فى العلل أن تكون متعدية ٠

أما صورة النزاع فهى التنصيص على العلة إذا لم ينضم إليه واحد من هذا الأمور الثلاثة المتقدمة ٠

ملاحظة : نقل البيضاوى فى هذه المسألة عن النظام أن التنصيص على العلة يكون أمرًا بالقياس عنده ، ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقًا ، بل ذلك عند عدم التنصيص على العلة ٠

ونقل عنه فى المسألة الأول فى حجية القياس أن يحيل التعبد بالقياس من غير تقييد فبين النقلين تعارض ٠

وقد أجاب الأسنوى عن هذا التنافى بأن المشهور عن النظام أنه لا يحيل القياس منصوص العلة ، وعلى ذلك يكون النقل عنه صحيحًا فى هذه المسألة غير صحيح على إطلاقه فى المسألة الأولى بل يجب تقيده بغير منصوص العلة ٠

وقال الغزالى : أن النقل الأول هو الصحيح عن النظام لأنه يرى أن التنصيص على العلة مقتض لثبوت الحكم فى جميع الصور بالنص لعموم اللفظ ، وليس مقتضيًا لثبوته فى البعض بالنص وفى البعض الآخر بالقياس والظاهر ما قاله الأسنوى ٠

* * *

الأدلة

استدل النظام ومن معه : بأن تنصيص الشارع على علة الحكم لا تعقل له فائدة إلا تعدية الحكم من المحل الذى نص فيه على العلة إلى المحل الآخر الذى لم ينص فيه عليها ، فلو لم يكن التنصيص على العلة مقتضيًا لتعدية الحكم لخلا عن الفائدة ، فيكون عبثًا من الشارع ، والعبث من الشارع محال ٠

ويمكن نظم الدليل هكذا :

لو لم يكن التنصيص على العلة أمرًا بالقياس لخلا عن الفائدة لكن خلوه عن الفائدة باطل ، فالتنصيص على العلة أمر بالقياس ٠

دليل الملازمة : أن التنصيص على العلة لا تعقل له فائدة سوى تعدية الحكم إلى المحل الآخر الذى لم ينص فيه على العلة ٠

دليل الاستثنائية : أن خلو التنصيص على العلة عن الفائدة يجعله عبثًا والعبث من الشارع محال ٠

نوقش هذا الدليل : بأن حصر الفائدة فى تعدية الحكم إلى المحل الآخر ممنوع

لجواز أن تكون هى بيان علة الحكم المكلف ليكون ذلك حافزاً له على الامتثال وأقرب إلى قبول الأحكام ، وبذلك تكون الملازمة ممنوعة ·

واستدل الجمهور بأن التخصيص على العلة يحتمل أن تكون العلة فيه هى الوصف المطلق أى الذى لم يقيد بالمحل ومقتضى هذا الاحتمال أن يعدى الحكم إلى غير المحل المنصوص على علته ، فيتحقق بذلك القياس ، ويحتمل أن تكون العلة هى الوصف المقيد بالمحل بمعنى أن المحل جزء من العلة لخصوصية فيه ، ومقتضى هذا الاحتمال عدم تعدية الحكم إلى غير المنصوص على علته نظراً لقصور العلة ، وعدم وجودها فى المحل الآخر ، وهذان الاحتمالان متساويان لا رجحان لواحد منهما على الآخر فلا يكون التنصيص على العلة أمراً بالقياس وإلا لزم من ذلك ترجيح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد من غير مرجح وهو باطل ·

فمثلاً : إذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة احتمل ذلك أن تكون علة الحرمة هى الإسكار بقطع النظر عن كونه من خمر أو من غيرها ، وحينئذ فمتى وجد الإسكار فى غير الخمر تعدت الحرمة إليه ، واحتمل أن تكون العلة هى إسكار الخمر لكون إسكارها يوجب مفسدة لا توجد فى غيرها من النبيذ ، وبذلك لا تتعدى الحرمة إلى غير الخمر لعدم تعدية العلة إليه ·

وهذان الاحتمالان إن لم يكن احتمال التقييد فيهما أرجح من احتمال الإطلاق لوجود ما يرجحه وهو الإضافة إلى المحل حيث قال لكونها مسكرة فلا أقل من أن يكونا متساوين ، مع تساوى الاحتمالين فلا يمكن القول بأن التنصيص على العلة بالقياس ، وإلا لترجح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد من غير مرجح وهو باطل ·

ويقال ذلك فى كل تنصيص على العلة فى جانب الترك لأنه لا فرق بين تنصيص وتنصيص آخر فيكون كل تنصيص على العلة فى جانب الترك ليس أمر بالقياس ، وإذا ثبت أن التنصيص على العلة فى جانب الترك ليس أمراً بالقياس لما ذكر ثبت أن التنصيص على العلة فى جانب الفعل ليس أمراً بالقياس من باب أولى ·

وذلك لأن علة الترك هى المفسدة ، ولا تزول المفسدة إلا بترك ما يوجبها فى جميع المحال : وعلة الفعل هى المصلحة وهى : تتحقق بحصول الفعل ولو فى محل واحد ·

فإذا كان التنصيص فى جانب الترك لم يقتض تعدية الحكم إلى كل ما فيه مفسدة مع أن المفسدة يجب اجتنابها فى كل المحال لم يكن التنصيص على العلة فى جانب الفعل مقتضيًا للتعدية من باب أولى لأن المصلحة لا يجب تحصيلها فى كل المحال ٠

ويمكن نظم الدليل هكذا :

التنصيص على العلة يحتمل الإطلاق والتقييد على السواء ، وكل تنصيص على العلة احتمل الإطلاق والتقييد على السواء لا يكون أمرًا بالقياس ، فالتنصيص على العلة لا يكون أمرًا بالقياس ٠

دليل الصغرى : ما سبق من أن الشارع إذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة احتمال الإطلاق والتقييد ومثلة كل تنصيص فى جانب الترك وإذا ثبت ذلك فى جانب الترك ثبت فى جانب الفعل من باب أولى ٠

دليل الكبرى : أن التنصيص على العلة لو جعل أمرًا بالقياس مع تساوى الاحتمالين للزم ترجيح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد بدون مرجح وهو باطل٠

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : لا نسلم تساوى الاحتمالين ، بل نقول احتمال الإطلاق أرجح من احتمال التقييد لواحد من أمرين :

١ - الوصف المطلق الذى لم يقيد بالمحل كمطلق الإسكار مثلاً وصف مناسب للحكم من حيث أنه يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة هى حفظ العقول ، ومناسبة الوصف للحكم طريق من الطرق المثبتة للعلية ، وذلك مما يرجح احتمال الإطلاق على احتمال التقييد ٠

٢ - أن الكثير والغالب فى العلل العرفية أن تكون مطلقة فإن الطبيب إذا قال للمريض : لا تأكل سمكًا لكونه مؤذيًا فهم منه ترك كل مؤذ لا خصوص ترك السمك، والقائل لشخص تصدق على زيد لأنه فقير يفهم منه أن العلة فى التصدق هى الفقر لا فقر زيد بخصوصه ٠

وإذا كان الكثير والغالب فى العلل العرفية كونها مطلقة لا مقيدة بالمحل فالعلل الشرعية تكون كذلك لأن كلام الشارع ينزل على ما يفهمه أهل العرف الصحيح ،

وبذلك يكون الراجح فى التنصيص على العلة من الشارع أن تكون العلة مطلقة لا مقيدة بالمحل فيتعدى الحكم إلى كل محل وجدت فيه تلك العلة .

ويجاب عن هذا الوجه : بأنه فيه خروجًا عن محل النزاع لأنه قد انضم إلى التنصيص على العلة كون الوصف مناسبًا ، أو أن الكثير فى العلل أن تكون مطلقة ، ونحن متفقون على أن التنصيص على العلة حينمـــا ينضم إليه غيره يكون أمرًا بالقياس .

الوجه الثانى : سلمنا أن التنصيص على العلة فى مثل قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل للإطلاق والتقييد على السواء ، وأن التنصيــص فى مثل هذا لا يكون أمرًا بالقياس ولكن لا نسلم لكم أن كل تنصيص على العلة يوجد فيه هذان الاحتمالان المتساويان حتى لا يكون أمرًا بالقياس فيتم لكم ما تدعون ، بل نقول: أن من أفراد التنصيص على العلة ما لا يحتمل إلا الإطلاق فقط ، فيكون مثل هذا التنصيص أمرًا بالقياس ، وبذلك يبطل مدعاكم لأن دعواكم سالبة كلية وهى تنتقض بالموجبة الجزئية .

فإذا قال الشارع مثلاً حرمت الخمر وعلة الحرمة الإسكار لم يحتمل التنصيص على العلة فى مثل هذا إلا أن تكون العلة هى الوصف المطلق لعدم ما يدل على احتمال التقييد ، وبذلك يتعدى الحكم إلى المحل الآخر الذى لم ينص فيه على العلة، ويكون مثل هذا التنصيص أمرًا بالقياس .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن هذا خروج عن محل النزاع أيضًا لأن كلامنا فى تنصيص على العلة يكون مقتضاه ثبوت الحكم فى بعض المحال بالنص وثبوته فى البعض الآخر بالقياس ، وما أتيتم به من التنصيص ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل التنصيص على العلة المقتضى بثبوت الحكم فى جميع المحال بالنص ، لأن المجتهد إذا علم أن الإسكار من حيث هو إسكار موجب للتحريم علم أن التحريم ثابت فى كل مسكر دفعة واحدة من غير أن يكون علمه بثبوت الحكم فى بعض المحال متأخرًا عن علمه بثبوته فى البعض الآخر حتى يوجد أصل وفرع .

وقد اعترض الأسنوى على هذا الجواب وقارن بينه وبين جواب الإمام الرازى وينلخص ما قاله الأسنوى فيما يأتى :

أولاً : الإمام الرازى قال فى هذا الاعتراض السابق على دليل الجمهور وهو

الاعتراض المذكور فى الوجه الثانى لو قال الشارع حرمت الخمر وعلة حرمة الخمر الإسكار لا تدفع احتمال التقييد لعدم ما يدل عليه ، وبذلك يكون من أفراد التنصيص على العلة ما لا يحتمل إلا الإطلاق فيكون مثل هذا التنصيص أمرًا بالقياس .

ثانيًا : الإمام الرازى أجاب عن هذا الاعتراض بأن هذا التنصيص يقتضى الحكم فى جميع المحال بالنص لأن المجتهد متى علم أن الإسكار من حيث هو إسكار موجب للتحريم علم أن التحريم ثابت فى كل مسكر فى وقت واحد من غير أن يكون علمه بالحكم فى بعض المحال متقدمًا على علمه بثبوته البعض الآخر حتى يتحقق أصل وفرع ، وبذلك يكون مثل هذا التنصيص خارجًا عن محل النزاع .

لكن البيضاوى خالف الإمام الرازى فى تقرير الاعتراض فغير فى العبارة حيث قال : لو قال الشارع حرمت الخمر وعلة الحرمة الإسكار لا ندفع الاحتمال .

فاعترض الأسنوى على البيضاوى فى تغييره العبارة التى قالها الإمام فى تقرير الاعتراض لأن الإمام حافظ على عبارة المعترض ، ولم يأت بشىء لم يقل حتى لا يكون فى ذلك حجر عليه وإلزام له بما لم يلتزمه .

وتغيير العبارة كما نقلها البيضاوى فيه حجر على المعترض وإلزام له بما لم يلتزمه وليس ذلك من آداب المناظرة .

كما اعترض الأسنوى على جواب الإمام الرازى عن الاعتراض مع بقاء كلام المعترض من غير تغيير بأن عبارة المعترض ليس فيها ما يدل على العموم ، فكيف يكون التنصيص فيها دالاً على ثبوت الحكم فى كل المحال بالنص فالجواب غير صحيح .

ثم قال الأسنوى : وهذا هو السر فى أن البيضاوى غير فى عبارة المعترض وجعلها مفيدة للعموم حتى يكون الجواب صحيحًا ، ولكن فات البيضاوى أن فى هذا التغيير حجرًا على المعترض وإلزامًا له بما لم يقله .

ثم انتقد الأسنوى عبارة البيضاوى من جهة أن فيها حصرًا لعلة التحريم فى الإسكار مع أن علة التحريم قد يكون الإسكار كما فى الخمر ، وقد تكون للطعم كما فى الربا ، وقد تكون اختلاط الأنساب كما فى الزنا .

وجملة ما قاله الأسنوى فى المقارنة بين عبارة البيضاوى وعبارة الإمام الرازى ما يأتى :

١ - عبارة الإمام فى الاعتراض لا عموم فيها فيرد عليها الإشكال وهو كيف

تفيد هذه العبارة ثبوت الحكم فى كل المحال بالنص ، أما عبارة البيضاوى فى تقرير الاعتراض ففيها عموم فلا يرد عليها إشكال فى الجواب .

٢ - عبارة الإمام الرازى ليس فيها حصر لعلة التحريم فى الإسكار ، ولكن عبارة البيضاوى فيها حصر لعلة التحريم فى الإسكار حيث قال : وعلة التحريم الإسكار .

٣ - عبارة الإمام الرازى فيها محافظة على ما قاله المعترض فلا حجر فيها ، أما عبارة البيضاوى ففيها حجر على المعترض وإلزام له بما لم يقله .

هذا هو رأى الأسنوى فى العبارتين .

ونحن نخالفه فى ذلك فنقول : أن عبارة البيضاوى بعد قليل من التأمل تساوى عبارة الإمام الرازى لأن « أل » فى قول البيضاوى « وعلة التحريم » ليست للاستغراق بل هى للعهد الذكرى والمذكور هو تحريم الخمر فكأنه قال : حرمت الخمر وعلة حرمة الخمر الإسكار .

ومن هنا يتبين أنه لا دلالة للعبارة على حصر علة التحريم فى الإسكار بل غاية ما تفيده أن علة تحريم الخمر هى الإسكار .

وإذا كانت عبارة البيضاوى مساوية لعبارة الإمام الرازى ورد عليها ما ورد على عبارة الإمام من أن العبارة لا عموم فيها فكيف تفيد ثبوت الحكم فى كل الصور بالنص .

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال الوارد على العبارتين بأن : العموم قد استفيد من المعنى لا من جهة اللفظ ، والعموم كما يكون بواسطة الصيغة قد يكون بواسطة المعنى كما سبق فى تقسيم العام .

الوجه الثالث : أن هذا الدليل منقوض لأنه يجرى فى محل الوفاق ، وهو وجود الدليل الدال على التعبد بالقياس ، فمقتضاه أن التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل يدل على التعبد بالقياس لا يكون أمرًا بالقياس ، لاحتمال الإطلاق والتقييد على السواء ، مع أن التنصيص على العلة فى هذه الحالة أمر بالقياس .

ويجاب عن ذلك : بأن التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل يدل على التعبد ترجح فيه احتمال الإطلاق على احتمال التقييد ، فلا يوجد فيه تساوى الاحتمالين ، فيكون أمرًا بالقياس اتفاقًا لوجود المقتضى وانتفاء المانع .

واستدل أبو عبد الله البصرى : بأن أهل العرف الصحيح يفرقون بين قول القائل كل هذه التفاحة لأنها حلوة ، وقوله : لا تأكل هذه الرمانة لأنها حامضة ، فيفهمون من القول الأول الأمر بأكل هذه التفاحة بخصوصها ، ولا يفهمون منه بأكل كل حلو، بخـــلاف القول الثانى ، فإنهم يفهمـــون منه النهى عن أكل كل حامض ، ولا يفهمون منه النهى عن أكل خصوص هذه الرمانة الحامضة ، ولا شك أن كلام الشارع ينزل على ما يفهمه أهل العرف الصحيح ، وبذلك يكون تنصيص الشارع على العلة فى جانب الترك أمرًا بالقياس ، وفى جانب الفعل ليس أمرا به وهو المدعى ، وأجيب عن ذلك :

أولاً : بأن أهل العرف لا يفرقون بين الأمرين ، بل يفهمون من القول الأول الأمر بأكل هذه التفاحة بخصوصها ، كما يفهمون من الثانى كذلك النهى عن أكل الرمانة الحامضة بخصوصها ، دون النهى عن أكل كل حامض وبذلك يكون التنصيص فى الحالتين غير مقتض للتعدية ، فلا يكون أمرًا بالقياس .

وثانيًا : سلمنا أن أهل العرف يفهمون من النهى عن أكل الرمانة الحامضة ، النهى عن أكل كل حامض لكن ليس ذلك من مجرد التنصيص بل لأن وصف الحموضة وصف مناسب للنهى ، وبذلك يكون التنصيص على العلة قد انضم إليه كون الوصف مناسبًا ، ونحن متفقون على أن التنصيص على العلة إذا انضم إليه غيره يكون أمرًا بالقياس .

* * *

هل لهذا الخلاف ثمرة

الحق أن هذا الخلاف لا ثمرة له ، لأن الدليل قائم على أن القياس متعبد به ، وبذلك لا يوجد تنصيص على العلة لم ينضم إليه دليل يدل على التعبد ، فهذه مسألة فرضية ، قصد الأصوليون منها الجدل والمناظرة فقط .

* * *

المسألة الثالثة
فى تقسيمات القياس

ينقسم القياس أولا إلى : قياس قطعى ، وقياس ظنى .

فالقياس القطعى : ما قطع فيه بعلة الحكم فى الأصل ووجودها فى الفرع مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء فإننا نقطع بأن علة التحريم فى التأفيف هى الإيذاء ، ونقع بأن الإيذاء موجود فى الضرب .

والقياس الظنى : هو ما لم يقطع فيه بالأمرين معًا ، بأن قطع فيه بأحدهما دون الآخر ، أو كان كل منهما مظنونًا مثل قياس السفرجل على البر بجامع الطعم فى كل ليثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبتت فى البر ، فالعلة فى البر لم يقطع بأنها الطعم ، بل هى الكيل ، وقيل هى الاقتيات ، ومع هذا الاختلاف لا يمكن القطع بالعلة ، فكانت مظنونة فى الأصل ، وهى كذلك مظنونة فى الفرع .

ومما تقدم يعلم أن منشأ القطعية والظنية فى القياس ليس هو حكم الأصل ، بل منشأ ذلك فى الأصل والفرع من حيث القطع بها فيهما ، أو عدم القطع بذلك وهذا هو رأى الأسنوى وهو المختار .

وذهب بعض شراح المنهاج إلى أن منشأ القطعية ، والظنية هو القطع بحكم الأصل أو الظن به وهو خطأ لأمرين .

أحدهما : أن القياس هو المساواة ، والمساواة ترجع إلى العلة ويتبعها المساواة فى الحكم ، فالمنظور إليه إبتداء فى القياس هو العلة ، ولا تلازم بين القطع بالتسوية والقطع بالحكم ، فإنا نقطع بأن الخالة مساوية للخال فى الإرث ، ومع ذلك فالإرث مظنون لأن دليله ظنى وهو قوله عليه السلام : « الخال وارث من لا وارث له » .

وثانيهما : أن الإمام الرازى فى كتابه المحصول مثل للقياس القطعى بقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء مع أن الحكم وهو تحريم التأفيف ليس قطعيًا بل ظنيًا عند الإمام لأن دلالة الألفاظ عنده ظنية ، وهذا يقضى بأن منشأ القطعية عنده العلة لا الحكم فوجب أن يكون البيضاوى موافقًا لأصله فى ذلك .

وينقسم القياس ثانيًا إلى : قياس أولى ، وقياس أدنى ، وقياس مساوى .

فالقياس الأولى : هو ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه ·

والقياس المساوى : هو ما كان الفرع فيه مساويًا للأصل فى الحكم من غير ترجيح عليه مثل قياس الأمة على العبد فى الرق ليثبت لها ما ثبت للعبد من تقويم نصيب أحد الشريكين على الشريك الآخر إذا أعتق أحدهما نصيبه ولم يرض الآخر بعتق نصيبه ·

ومثل قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع التلف فى كل ليثبت التحريم فى الإحراق كما ثبت فى الأكل ·

والقياس الأدنى : هو ما كان الفرع فيه أقل ارتباطًا بالحكم من الأصل مثل قياس التفاح على البر بجامع الطعم فى كل منهما ليثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبت فى البر ·

ووجه الأدونية أن التحريم ثابت فى البر سواء قلنا أن العلة فى التحريم هى الطعم أو الكيل أو الاقتيات والإدخار لوجود هذه الأوصاف كلها فيه بخلاف الفرع وهو التفاح ، فإن الحرمة إنما تثبت فيه بالقياس على البر إذا كانت العلة هى الطعم لوجود هذا الوصف فيه ، ولا تثبت إذا كانت العلة هى الكيل أو الاقتيات لعدم وجود هذين الوصفين فيه ، فالحكم فى الأصل متمكن منه لوجود علته على كل الاحتمالات بخلاف الحكم فى الفرع فإنه ليس متمكنًا منه لوجود العلة على بعض الاحتمالات دون البعض الآخر ، فكان القياس أدون لهذا الاعتبار ·

وينقسم القياس ثالثًا إلى قياس جلى أو فى معنى الأصل ، وإلى قياس خفى ·

فالقياس الجلى : هو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل قياس الأمة على العبد فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة ونحن نقطع بأن الشارع لم يفرق فى أحكام العتق بين الذكر والأنثى ·

ومثل قياس الضرب على التأفيف ·

فالقياس الجلى يشمل القياس المساوى ، والقياس الأولى ·

والقياس الخفى : هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل

قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ليثبت وجوب القصاص فى المثقل ، كما وجب فى المحدد فإن الفارق بينهما وهو كون أحدهما مثقلاً والآخر محدداً لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً ولذلك قال أبو حنيفة ﷺ : « لا يجب القصاص فى القتل بالمثقل » .

والقياس الخفى لا يهمل إلا نوعاً واحداً هو قياس الأدنى .

وينقسم القياس رابعاً إلى قياس علة ، وقياس دلالة .

فقياس العلة : هو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفس العلة مثل قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار ، وقياس الأمة على العبد بجامع الرق وقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع العمد العدوان .

وقياس الدلالة : هو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة كقياس النبيذ على الخمر بواسطة الرائحة المشتدة ، ومثل قياس الشافعى المسروع على المغصوب بجامع أن كلا منهما يرد إذا كان قائماً ، ولم يهلك ليثبت فى المسروق الضمان عند الهلاك وإن قطعت فيه اليد ، كما ثبت الضمان فى المغصوب عند هلاكه .

فالرد عند عدم الهلاك ليس هو العلة فى الضمان ، وإنما العلة التعدى على مال الغير ، ولكن الرد لازم من لوازم التعدى ، فالجمع بهذا اللازم بين المسروق والمغصوب يعتبر من قبيل الدلالة .

* * *

أقوال العلماء فيما ثبت به تحريم ضرب الوالدين

اتفق العلمـاء على أن ضرب الوالدين حرام ، كما أن التأفيف لهما حرام كذلك ، واتفقوا أيضاً على أن حرمة التأفيف ثابتة بدلالة المنطوق أخذاً من قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ ﴾ .

واختلفوا فيما ثبتت به حرمة الضرب على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : وهو مذهب جمهور الشافعية وهو المختار للبيضاوى أن حرمة الضرب (ثابتة بالقياس الأولى) .

المذهب الثانى : وهو المعروف عن الحنفية أن حرمته ثابتة بمفهوم الموافقة ويسمى بدلالة النص عندهم .

المذهب الثالث : أن حرمة الضرب ثابتة بالمنطوق لا بالمفهوم الموافق ولا بالقياس، وهذا المذهب لبعض الأصوليين ·

* * *

الأدلة

استدل جمهور الشافعية : بأن الآية إنما دلت بمنطوقها على تحريم التأفيف والتأفيف مغاير للضرب ، فتحريم الضرب لم يثبت بمنطوق الآية ، وشرط مفهوم الموافقة أن يكون لازمًا للمنطوق - والضرب ليس لازمًا للتأفيف فلا يكون تحريم الضرب ثابتًا بالمفهوم الموافق ·

فتعين أن يكون تحريم الضرب ثابتًا بالقياس لوجود علة التحريم فى الضرب وهى الإيذاء ·

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الآية باعتبار منطوقها إنما دلت على تحريم التأفيف والتأفيف مغاير للضرب ، فتحريم الضرب لم يستفد من منطوق الآية ·

ولا يصح أن يقال أن تحريم الضرب ثابت بالقياس على التأفيف لأن شرط العلة فى القياس أن لا تفهم بمجرد وضع اللغة ، وهذا الشرط غير متحقق فى قياس الضرب على التأفيف بعلة الإيذاء ، لأن كل من علم ما وضع له لفظ الإيذاء يفهم أنه شامل للضرب ·

وإذا ثبت أن تحريم الضرب لم يثبت من الآية منطوقًا ولم يثبت بطريق القياس ثبت أن تحريمه ثابت بطريق المفهوم الموافق أو بدلالة النص ، وهو ما ندعيه ·

واستدل أصحاب المذهب الثالث بما يأتى :

أولاً : أهل العرف يفهمون من قول القائل « لا تقل لفلان أف » النهى عن كل ما يؤذيه ، ولذلك يلومونه إذا ضربه أو شتمه ، وهذا مشعر بأن اللفظ متناول لكل ذلك ، وإلا لما صح لومهم له على الضرب أو الشتم لأنه لم يخالف ما نهى عنه وهو التأفيف ·

فدل ذلك على أن النهى عن التأفيف متناول النهى عن الضرب فتكون حرمة الضرب ثابتة بالمنطوق وهو المطلوب ·

أجاب البيضاوى عن ذلك : بأن أهل العرف لو كانوا يفهمون من النهى عن

التأفيف النهى عن كل أنواع الإيذاء لكان قول القائل « اقتل فلانًا » ولا تستخف به غير مقبول عندهم لما فيه من التناقض ، لأن مقتضى النهى عن الاستخفاف به النهى عن قتله باعتبار أنه نوع من أنواعه ، ومقتضى الأمر بقتله أنه ليس منهيًا عن القتل فكأنه قال « اقتله ، ولا تقتله » وهذا تناقض .

ولكن أهل العرف يقبلون هذا القول من قائله ولا يرون فيه تناقضًا ، فدل ذلك على أنهم لا يفهمون من النهى عن الاستخفاف إلا خصوص هذا النوع من الإيذاء دون بقية الأنواع ، وبالتالى فهم لا يفهمون من النهى عن التأفيف إلا خصوص التأفيف فقط دون الضرب وغيره من أنواع الإيذاء .

ورد الأسنوى هذا الجواب من وجهين :

الوجه الأول : أن الخصم إنما قال أن أهل العرف يفهمون من قول القائل « لا تقل لفلان أفٍ » النهى عن كل ما يؤذيه ولم يقل أنهم يفهمون من هذا اللفظ وما ماثله العموم .

فالخصم قد ادعى النقل فى لفظ خاص فلا يصح أن يعترض عليه بلفظ آخر لأنه لا يلزم من ثبوت النقل فى لفظ ثبوته فى لفظ آخر ، فكان الأوفق فى الجواب أن يقال للخصم : لو كان أهل العرف يفهمون من قول القائل لا تقل لفلان أف النهى عن كل ما يؤذيه لكان قول القائل اقتل فلانًا ولا تقل له أف متناقضًا فى العرف مع أنه لا تناقض فيه .

الوجه الثانى : لو سلمنا أن الخصم قد ادعى النقل فى لا تقل لفلان أف وما ماثله مثل لا تستخف بفلان ، فلا يرد عليه ما ورد من التناقض فى قول القائل اقتل فلانًا ولا تستخف به .

لأن النهى عن التأفيف أو الاستخفاف لا يدل على النهى عن كل أنواع الأذى بطريق النص بل يدل عليه بطريق الظهـور ولا شك أن مخالفة الظاهر لقرينة جائزة لا شىء فيها ، فإذا قال القائل : اقتل فلانًا ولا تستخف به أو اقتل فلانًا ولا تقل له أف دل ذلك على أن الظاهر غير مراد وأن القتل غير منهى عنه بقرينة الأمر به ولذلك لم يفهم أهل العرف التناقض لوجود هذه القرينة .

ونظرًا لضعف جواب البيضاوى أجاب الأسنوى عن دليل الخصم بجواب لا بأس به فقال : لا نسلم أن أهل العرف يفهمون من النهى عن التأفيف النهى عن كل

مؤذ ، بل يفهمون منه خصوص النهى عن التأفيف والنهى عن الضرب أو غيره من أنواع الإيذاء ، إنما استفيد بطريق آخر كالقياس أو مفهوم الموافقة .

وثانيًا : لو ثبت تحريم الضرب بالقياس لما قال به من أنكر القياس لأنه لا طريق لثبوته إلا القياس وهو لم يقل به ، لكن العلماء جميعًا حتى من أنكر القياس منهم متفقون على تحريم الضرب ، فدل ذلك على أن تحريمه ليس ثابتًا بالقياس .

والغرض من هذا الدليل إبطال دعوى الخصم لا إثبات المدعى لأنه أخص منه ، إذ لا يلزم من نفى القياس ثبوته بالمنطوق لجواز أن يثبت التحريم بمفهوم الموافقة كما يقول الفريق الثالث .

وأجاب البيضاوى عن هذا الدليل : بأنه لا يلزم من ثبوت تحريم الضرب بالقياس أن لا يقول به من أنكر القياس لأن تحريم الضرب قد ثبت بالقياس الجلى والقياس الجلى لم ينكره أحد من العلماء .

وثالثًا : نفى الأدنى يدل على نفى الأعلى ، لأن من قال : ليس عندى حبة يفهم منه أنه ليس عنده دينار ولا درهم ، ومن قال : ليس عندى نقير[1] ولا قطمير[2] يفهم منه أنه ليس عنده شىء .

والنهى يأخذ حكم النفى ، لأن فى كل منهما تركًا للفعل ، فيكون النهى عن الأدنى نهيًا عن الأعلى .

ولا شك أن التأفيف أدنى وأقل إيذاء من الضرب فيكون النهى عن التأفيف نهيًا عن الضرب ، وبذلك يكون النهى عن الضرب ثابتًا بالمنطوق ، وهو ما ندعيه .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن نفى الأدنى إنما يدل على نفى الأعلى إذا كان الأدنى جزءًا من الأعلى ، لأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل ، فإن لم يكن الأدنى جزءًا من الأعلى فلا يكون نفيه نفيًا للأعلى .

ولهذا فإن قول القائل « ليس عندى حبة » إنما يدل على نفى الدرهم والدينار إذا قصد من الحبة جزء الدرهم ، أما إذا قصد بها الحبة من الشعير أو القمح مثلاً فنفيها لا يدل على نفى الدرهم أو الدينار أو غيرهما .

---

(١) النقير : النقرة التى على ظهر نواة البلح .

(٢) القطمير : القشرة الرقيقة المحيطة بالنواة .

وما ثبت للنفى يثبت للنهى فلا يكون النهى عن الأدنى دالاً على النهى عن الأعلى إلا حيث كان الأدنى جزءاً من الأعلى ·

وظاهر أن ذلك لا يثبت فى الضرب مع التأفيف ، لأن التأفيف ليس جزءاً من الضرب بل كل منهما له حقيقة تغاير حقيقة الآخر ، فلا يكون النهى عن التأفيف نهيًا عن الضرب ·

وأما قول القائل « فلان لا يملك النقير ولا القطمير » ، فدلالته على نفى الملك لشىء مطلقًا أمر دعت إليه الضرورة ·

لأن النقير والقطمير كل منهما تافه لا تتوجه النفوس إليه ولا يقصد بالملك فاللفظ قد عدل به عما وضع به إلى غيره للضرورة والضرورة تقدر بقدرها ، فلا يصح أن يلحق بذلك لا تقل لفلان أف ، لأن التأفيف بخصوصه مما يصح قصده ، وتتوجه النفوس إليه فلا يعدل باللفظ عن ظاهره لعدم القرينة الصارفة عن ذلك ·

* * *

المسألة الرابعة
فيما يجرى فيه القياس
وما لا يجرى فيه

جمهور الأصوليين على أن القياس يجرى فى الحدود والكفارات والرخص والمقدرات كما يجرى فى غيرها من الأحكام الشرعية ، واشتهر عن الحنفية الخلاف فى ذلك ، فقالوا : إن الحدود والكفرات والرخص والمقدرات لا تثبت بالقياس ، ولا يكون القياس حجة فيها ·

مثال القياس فى المحدود : قياس النباش على السارق بجامع أخذ المال خفية فى كل فيقطع النباش كما يقطع السارق ، وقياس اللائط على الزانى بجامع الإيلاج فى فرج محرم مشتهى فيحد اللائط كما يحد الزانى ·

ومثال القياس فى الكفارات : قياس الأكل فى نهار رمضان عمداً على الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر فى كل ، فتثبت الكفارة فى الأكل كما تثبت فى الجماع ،

وقياس القتل العمد على القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح في كل لتثبت الكفارة فى القتل العمد ، كما ثبتت فى القتل الخطأ .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ ﴾ ، وقصة معاذ وأبى موسى وغيرهما من الأدلة المتقدمة لا تقييد فيها بحكم دون حكم بل هى مطلقة ، والإطلاق يجوز العمل بالقياس فى كل محل وجد بينه وبين المحل الآخر جامع معتبر سواء كان حدًا أو كفارة أو غيرهما .

فالقول بأنه حجة فى غيرهما وليس حجة فيهما إما تقييد للمطلق بلا دليل أو تخصيص للعام بلا مخصص وكل منهما غير مقبول .

واستدل الحنفية : بأن القياس إنما يفيد الظن والظن سبيل الخطأ فهو شبهة فلا يصح أن يثبت به الحد ، لأن الحدود ترفع بالشبهات لقوله عليه السلام : « ادرءوا الحدود بالشبهات » ، وما يرفع بالشبهة فلا يعقل أن يثبت بها .

والكفارات فيها معنى العقوبة فهى تشبه الحد من هذه الجهة فلا تثبت بالقياس كذلك لوجود الشبهة فيه .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول : أن القياس قد يكون قطعيًا فلا يكون شبهة وفى هذه الحالة لا يوجد ما يمنع من ثبوت الحد به .

هذه الحالة لا يوجد ما يمنع من ثبوت الحد به .

الوجه الثانى : أن الدليل منقوض بخبر الواحد فإنه مفيد للظن والظن شبهة كما تقولون ، ومقتضى هذا أن الحدود لا تثبت بخبر الواحد وليس هذا مذهبًا لكم .

* * *

القياس فى العقليات

جمهور المتكلمين على أن القياس يجرى فى العقليات ، ويكون فيها متى تحقق فيه جامع عقلى ، ويعرف عندهم بإلحاق الغائب بالشاهد ، واختار البيضاوى ذلك ،

لأن الأدلة المثبة للحجية لم تفرق بين العقليات والشرعيات ، فكان القياس حجة فى الجميع عملاً بعموم الأدلة أو بإطلاقاتها .

والجامع فى القياس عند إجرائه فى العقليات لا يخرج عن واحد من أمور أربعة:

١ - العلة مثل أن يقال العالمية فى المخلوقات علتها العلم ، فهى فى الغائب كذلك ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله تعالى لاتصافه بالعالمية .

٢ - الحد مثل أن يقال العالم الشاهد : هو من ثبت له العلم ، فالعالم الغائب هو من ثبت له العلم كذلك .

ومقتضى هذا القياس كالأول وهو ثبوت العلم لله تعالى .

٣ - الدليل مثل أن يقال : إتقان الشيء والتخصيص فيه يدلان فى الشاهد على العلم والإرادة فهما فى الغائب يدلان عليهما كذلك .

ومقتضى هذا القياس ثبوت صفة العلم والإرادة لله تعالى .

٤ - الشرط مثل أن يقال العلم والإرادة فى الحاضر شرطهما الحياة فهما فى الغائب كذلك .

ومقتضى هذا القياس ثبوت صفة الحياة لله جل شأنه .

* * *

القياس فى اللغة

قال ابن جنى : « جمهور أهل الأدب على أن القياس يجرى فى اللغات » ووافق أهل الأدب فى ذلك بعض الأصوليين كالإمام الرازى والبيضاوى وخالف فى ذلك جمهور الشافعية والحنفية منهم الآمدى وابن الحاجب فقالوا لا تثبت اللغة بالقياس ولا يكون حجة فيها .

* * *

تحرير محل النزاع

المستفاد من اللغة إما أن يكون حكمًا ، وإما أن يكون لفظًا .

فإن كان المستفاد منها حكمًا مثل رفع الفاعل ، ونصب المفعول فلا خلاف فى أن القياس لا يجرى فى مثل ذلك ، لأن رفع الفاعل أو نصب المفعول ثبت من اللغة

بالاستقراء والتتبع لكلام العرب ، فكان ذلك شبيهًا بالقاعدة الكلية والقاعدة الكلية لا تختص بفرد دون فرد آخر .

وإن كان المستفاد منها لفظًا فلا يخلو إما أن يكون علمًا أو صفة ، أو اسم جنس .

فإن كان اللفظ علمًا أو صفة فلا خلاف كذلك فى أن القياس لا يجرى فيهما، أما العلم فلأنه وضع للذات ، ولم يوضع للمعنى حتى يمكن انتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر ، فامتنع القياس فيه لعدم الجامع .

وأما الصفة مثل العالم والجاهل والكريم فلأنها واجبة الاطراد بمقتضى الوضع فى كل من وجد فيه المعنى كالعلم والجهل والكرم ، وحيث كان الاطراد ثابتًا وضعًا فالقياس فيها لا حاجة إليه .

أما إن كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فلا يخلوا إما أن يكون له معنى يمكن ملاحظته فغير جنسه أو لا يكون له ذلك .

فإن كان الثانى فلا يمكن جريان القياس فيه لعدم الجامع ، ولأن الواضع وضعه لكل من تحقق فيه المعنى مثل الذكورة والبلوغ فى الرجل والقياس لا حاجة إليه لوجود الاطراد وضعًا .

وإن كان الأول أى له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فهو محل النزاع مثل لفظ الخمر مثلاً فإنها وضعت للمتخذ من عصير العنب إذا غلا ، وقذف بالزبد لمعنى فيه هو المخامرة ، وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدمًا ، فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمراً ، وعند عدمها لا يسمى بذلك .

فإذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى غير الخمر كالنبيذ مثلاً ، فهل يجوز إطلاق اسم الخمر عليه أو لا يجوز . فى ذلك الخلاف المتقدم .

* * *

الأدلة

استدل القائلون بالجواز بما يأتى :

أولاً : الأدلة المثبتة لحجية القياس مطلقة لا تقييد فيها ، فكان القياس حجة فى اللغة متى وجدت شروطه وانتفت موانعه عملاً بإطلاق الأدلة .

وثانيًا : التسمية دائرة مع المعنى وجودًا وعدمًا،والدوران طريق من الطرق المثبتة للعلية كما سيأتى فكان المعنى هو العلة فى التسمية ، ووجود العلة يقتضى وجود المعلول فلو لم توجد التسمية عند وجود المعنى لتخلف المعلول عن العلة وهو باطل .

فمثلاً اسم الخمر يدور مع المخامرة وجودًا وعدمًا ، فعصير العنب إذا أسكر سمى خمرًا ، وإن لم يسكر لم يسم بذلك .

وهذا يقضى بأن العلة فى التسمية بهذا الاسم هى المخامرة ، فإذا وجد هذا المعنى فى النبيذ وجب أن يسمى بهذا الاسم وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة .

نوقش هذا الدليل الأول :

بأن الأدلة المثبتة للقياس شرعية ، والشارع إنما يقصد إلى الشرعيات لا إلى اللغويات ، فالقياس إنما يحتج به فيما هو مقصود الشارع ، وهو الشرعيات دون اللغويات ، فلا يكون القياس حجة فيها لعدم تناول الأدلة لها .

ونوقش الدليل الثانى :

بأن علة التسمية إنما توجب التسمية إذا صدرت ممن له ولاية الوجوب ، وهو الله سبحانه وتعالى ، واللغة ليست من وضع الله سبحانه وتعالى بل هى من وضع البشر ، فعلة التسمية منهم لا توجب التسمية لأنه لا حجة فى قولهم ، وإنما الحجة فى قوله تعالى أو قول رسوله .

وأجيب عن الأول : بأنه منقوض باعتبار القياس حجة في العقليات مع أن الشارع إنما يقصد إلى الأمور الشرعية دون الأمور العقلية .

وأجيب عن الثانى : باختيار أن اللغة من وضع الله تعالى ، فتكون علة التسمية موجبة للتسمية لصدورها ممن له الولاية .

واستدل المانعون : بأن اللغة لو ثبتت بالقياس فيما هو متنازع فيه لوجب تسمية الحياض والآبار والأنهار بالقارورة ، لأن الزجاجة إنما سميت بذلك لاستقرار الماء فيها، وهذه العلة موجودة فى الحياض والأنهار ، مع أننا متفقون على أن الذى يسمى بهذا الاسم هو الزجاجة فقط .

وإذا امتنع إثبات بعض المتنازع فيه بالقياس امتنع ثبوت البعض الآخر به كذلك لأنه لا وجه للتفرقة .

ويرد ذلك : بأن عدم إجراء القياس فى بعض الألفاظ المتنازع فيها المنع لا يستلزم عدم إجرائه فى البعض الآخر عند انتفاء المانع ، وإلا لزم أن يكون القياس ليس حجة فى الشرعيات لجريانه فى البعض ، وعدم جريانه فى البعض الآخر ، ولا قائل بذلك .

* * *

ثمرة الخلاف فى إثبات اللغة بالقياس

تظهر ثمرة الخلاف فى صحة الاستدلال بالأدلة الواردة فى المسميات الأصلية فى المسميات الفرعية ، وعدم صحة الاستدلال بذلك .

فمن قال : إن اللغة تثبت بالقياس يجوز الاستدلال بتلك الأدلة فيما ثبت بالقياس ، ويكون حكم المسميات الفرعية معلومًا من تلك الأدلة نصًا لا قياسًا .

من قال إنها لا تثبت بالقياس لا يجوز الاستدلال بذلك فلا يكون حكم المسميات الفرعية مأخوذًا من الأدلة الواردة فى المسميات الأصلية ، بل يكون الحكم مستفادًا من غيرها كالقياس أو غيره من باقى الأدلة .

فمثلاً : إذا قلنا إن النبيذ يسمى خمرًا لوجود المخامرة فيه قياسًا على الخمر كان تحريم النبيذ ثابتًا بما ثبت به تحريم الخمر مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الخَمْرَ والمَيْسِّرَ والأَنْصَّابِ والأَزْلاَم رِجْسٌ مِّنْ عَمَل الشَّيْطَان فَاجْتَنِبُوه ﴾ .

وإذا قلنا إن النباش يسمى سارقًا لأخذه المال خفية قياسًا على السارق كان القطع فى النباش ثابتًا بما ثبت به قطع السارق مثل قوله تعالى : ﴿ وَالْسَّارِقُ وَالْسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ .

وإذا قلنا إن اللائط يسمى زانيًا للإيلاج المحرم فى فرج مشتهى قياسًا على الزانى كان حكم اللائط ثابتًا بما ثبت به حكم الزانى مثل قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالْزَّانِى فَاْجْلِدوا كُلَّ وَاحد مِّنْهُمَا مائَةَ جَلْدَةَ ﴾ وقوله تعالى فيما نسخت تلاوته ، وبقى حكمه الشيخ والشيخة إذاً زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله .

وأما إذا لم نقل إن اللغة تثبت بالقياس تكون أحكام هذه الأشياء ثابتة بغير تلك الأدلة كالقياس مثلاً .

* * *

القياس فى الأسباب والشروط

أكثر الشافعية على أن القياس يجرى فى الأسباب والشروط « ويكون حجة فيها وأكثر الحنفية والمالكية ، على أن القياس لا يكون حجة فيها وهو المختار للآمدى وابن الحاجب والبيضاوى .

مثال القياس فى الأسباب : قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، والمحدد سبب لوجوب القصاص ، فالمثقل يكون سببا كذلك .

وقياس اللواطة : على الزنا بجامع الإيلاج المحرم فى فرج مشتهى ، والزنا سبب لإيجاب الحد ، فاللواطة كذلك تكون سببًا له .

ومثال القياس فى الشروط : قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ، والنية شرط فى التيمم فتكون شرطًا فى الوضوء كذلك .

* * *

الأدلة

استدل القائلون بالجواز : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس لا تقييد فيها ، فوجب العمل بإطلاقها ، وبذلك يكون القياس حجة فى الجميع .

واستدل المانعون : بأن القياس لابد فيه من الجامع بين الأصل والفرع ، فإن لم يوجد الجامع فى الأسباب والشروط ، فظاهر أنه لا قياس فيها لفقدان ركن من أركان القياس وهو العلة .

وإن وجد الجامع بينها لا فائدة فى القياس ، لأن هذا الجامع يعتبر هو السبب أو الشرط ، ويكون كل من الأصل والفرع فردًا من أفراد هذا السبب .

وبذلك يكون الاشتغال بالقياس فى الأسباب والشروط ضربًا من العبث ، والعبث مما يتنزه عنه العقلاء .

فمثلاً قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بعلة القتل العمد العدوان يجعل القتل العمد العدوان ، هو السبب فى وجوب القصاص ، ويكون كل من المثقل والمحدد فردًا من أفراده .

وقياس اللواطة على الزنا بعلة الإيلاج المحرم يجعل الإيلاج هو السبب فى الحد، ويكون كل من اللواطة والزنا فرداً من أفراد هذا السبب .

* * *

لا يجرى القياس فى العادات

لا نعلم خلافًا بين العلماء فى أن القياس لا يجرى فى الأمور العادية ، ولا يكون حجة فيها ، مثل أقل الحيض وأكثره ، وأقل الحمل وأكثره .

وذلك لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان ، فليس لها ضابط يمكن تحققه فى غيرها ، والقياس مبنى على وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فامتنع القياس فيها لذلك .

* * *

الباب الثانى
فى أركان القياس

الأركان جمع ركن ، وهو جزء الشىء الذى لا يتحقق بدونه ، وأركان القياس أربعة :

١ - الأصل .	٢ - الفرع .

٣ - الوصف الجامع بين الأصل والفرع - وهو العلة .	٤ - حكم الأصل .

فإذا قلنا النبيذ كالخمر فى الإسكار ، فيحرم كما تحرم الخمر تحقق فى هذا القياس الأركان الأربعة .

فالخمر هى الأصل ، والنبيذ هو الفرع والإسكار هو العلة ، وتحريم الخمر - هو حكم الأصل .

وأما تحريم النبيذ ، وهو المعروف بحكم الفرع فهو ثمرة القياس ، وليس ركنًا فيه ، وهذا هو المختار عند الآمدى ، وقال الأسنوى : إن حكم الفرع فى القياس ركن من أركان القياس ، وليس ثمرة له ، لأن ثمرة القياس هى العلم بحكم الفرع لا نفس حكم الفرع .

غاية الأمر أن حكم الفرع لم يجعل ركنًا مستقلاً فى القياس لكونه عين حكم الأصل ، فاكتفى بحكم الأصل عنه ، وجعلت الأركان أربعة لذلك ٠

وقد اختلف الأصوليين فيما يسمى أصلاً فى القياس ، فذهب الفقهاء إلى أن الذى يسمى بذلك هو الصورة التى ثبت فيها الحكم أولاً ، وهى الخمر فى المثال السابق ، وقال المتكلمون : الأصل هو دليل الحكم فى الصورة الأولى ، فهو عندهم الدليل الذى أثبت التحريم فى الخمر فى المثال السابق وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ الآية ٠

وقال الإمام الرازى : كل قياس مشتمل على أصلين وفرعين ، فالأصل الأول: هو حكم الصورة الأولى ، وفرعه : هو العلة المأخوذة منه ، والأصل الثانى : العلة فى الصورة الثانية ، وفرعه : هو الحكم الثابت فى هذه الصورة ٠

* * *

وجهة الأقوال

وجهة الفقهاء أن الأصل فى اللغة هو المحتاج إليه ، والمحل الأول أحق بهذه التسمية لأن الحكم يفتقر إليه فى تعلقه به ، والمحل لا يفتقر إلى الحكم ٠

ووجهة المتكلمين : أن الحكم الثابت فى المحل الأول مفتقر إلى الدليل المثبت له، فكان هذا الدليل هو الأصل لأنه مفتقر إليه ، ولا يصح أن يكون المحل الأول أصلاً ، لأنه محتاج إلى غيره ، وهو الدليل الذى أثبت الحكم فيه ٠

ووجهة الإمام الرازى : أن الحكم فى المحل الأول محتاج إليه من حيث استنباط العلة منه ، فصح أن يكون أصلاً لتلك العلة ضرورة أن الأصل هو المحتاج إليه ٠

والعلة فى الصورة الثانية محتاج إليها من حيث ثبوت الحكم بها فى هذه الصورة ، فصح أن تكون أصلاً لذلك الحكم لأن الأصل هو المحتاج إليه ٠

وإذا نظرنا فيما قاله الإمام الرازى وجدنا أنه لا يتمشى إلا فى القياس المستنبطة علته ، لأن العلة فى هذه الحالة تكون مفتقرة إلى الحكم الذى ثبت فى المحل الأول من حيث استنباطها منه ، فصح أن تسمى فرعًا ٠

أما القياس منصوص العلة فلا يتأتى فيه ذلك لأن العلة حينئذٍ مفتقرة إلى الدليل

المثبت لها ، وليست مفتقرة للحكم ، فلا تكون فرعًا عنه ، ومن هنا يكون رأى الإمام ضعيفًا لعدم شموله كل الأقيسة .

* * *

الفرع عند المتكلمين

علمنا مما سبق أن الفرع عند الفقهاء هو الصورة التى ثبت الحكم فيها ثانيًا كالنبيذ فى المثال السابق ، وأن الأصل عند المتكلمين هو دليل حكم الصورة الأولى ، فما هو الفرع عندهم ؟

اختلف العلماء فى تحقيقه ، فجعله بعضهم هو حكم الصورة الأولى ، لأنه هو الذى ينشأ عن الدليل مباشرة ويفتقر إليه ، فكان فرعًا عنه ، وهذا هو الظاهر .

وقال بعض العلماء : الفرع عندهم هو حكم الصورة الثانية كتحريم النبيذ فى المثال السابق ، وعلل ذلك بأن الحكم فى الصورة الثانية متفرع عن العلة ، والعلة متفرعة من حكم الصورة الأولى ، وفرع الفرع فرع لذلك الأصل ، فصح أن يكون حكم الصورة الثانية فرعًا بهذا الاعتبار .

وهذا القول مقبول أيضًا إلا أن فيه تكلفًا ، لأن الفرع عند الإطلاق ينصرف إلى الفرع المباشر لا إلى ما كان فرعًا بواسطة .

وقد نقل عن صاحب هذا القول بعد أن بين الفرع عند المتكلمين بما ذكر أن اصطلاح المتكلمين يتفق مع اصطلاح الفقهاء فى الفرع بهذا الذى قاله .

ويرد عليه : بأن الاصطلاحين لا يزالان متغايرين فى الفرع حتى بعد جعل الفرع عند المتكلمين هو حكم الصورة الثانية ، لأن الفرع عند الفقهاء هو الصورة الثانية كالنبيذ فى المثال السابق لا حكم الصورة الثانية كالنبيذ فى المثال السابق لا حكم الصورة الثانية كما يقول المتكلمون .

والظاهر : ما ذهب إليه الفقهاء فيما يسمى أصلاً لأن الحكم مفتقر إلى الدليل الذى يثبته ، كما يفتقر إلى المحل الذى يتعلق به ، فلا يصح أن يسمى كل من الحكم أو دليله أصلاً لافتقاره إلى المحل بهذا الاعتبار بخلاف المحل ، فإنه لا يحتاج إلى الحكم ولا إلى الدليل الذى يثبت الحكم فيه ، فكان متمكنًا فى الأصالة منهما ، فاستحق أن يسمى أصلاً .

* * *

مشتملات الباب الثانى

يشتمل الباب الثانى على فصلين : الفصل الأول فى العلة ، والفصل الثانى فى شرائط الأصل والفرع .

الفصل الأول فى العلة

يحتوى الفصل الأول على أربعة مباحث : الأول فى تعريف العلة ، الثانى فى الطرق المثبتة لها ، الثالث فى مبطلاتها ، الرابع فى أقسامها .

المبحث الأول فى تعريف العلة

اختلف الأصوليون فى تعريف العلة فعرفها الغزالى بقوله :

الوصف المؤثر فى الحكم لا بذاته بل بجعل الشارع ، فالوصف هو المعنى القائم بالغير ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل وصف سواء كان مؤثرًا أو معرفًا ، والمؤثر معناه الموجد ، لأن التأثير معناه الإيجاد ، وهو قيد فى التعريف يخرج العلة، لأنه لا تأثير فيها فلا تسمى علة .

والمراد : من الحكم النسبة التامة ليكون التعريف شاملاً لجميع العلل سواء كانت شرعية أو لغوية أو عقلية .

وقوله بجعل الشارع لا بذاته : معناه أن تأثير الوصف فى الحكم ليس بنفسه كما تقول المعتزلة ، بل معناه أن الشارع ربط بين العلة وبين معلولها ربطًا عاديًا بحيث أن وجودها يستلزم وجود معلوها عندها ، كما ربط بين حز الرقبة وإزهاق الروح ، وبين مماسة النار والإحراق ، وليس معنى جعل الله عند الغزالى أن التأثير يكون بواسطة قدرة خلقهـا الله فى الوصف ، لأن ذلك لا تقول به الأشاعرة ، والغزالى واحد منهم ، والذى يقول بذلك المعتزلة فقط .

فوجب أن يراد به ما قلنا دون ظاهره لتتحقق المغايرة بين مذهب الغزالى والمعتزلة ، وفائدة الإتيان بقوله « لا بذاته بل بجعل الشارع » بيان مذهبه وتحقيق المراد ، وليس المقصود به الاحتراز عن شىء ، فالقيد لبيان الواقع .

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض على هذا التعريف من وجهين :

أحدهما : أن الوصف فعل من أفعال المكلفين وأفعال المكلفين حادثة ، والحكم قد يكون قديمًا إذا كان شرعيًا ، ومن المسلم به أن الحادث لا يؤثر فى القديم لتأخره عنه ، فكيف صح أن يكون الوصف علة للحكم فى هذه الحالة .

وثانيهما : أن تأثير الوصف فى الحكم مبنى على اشتماله على مصلحة أو مفسدة ، وأن العقل يدرك تلك المصلحة أو المفسدة ، مع أن الغزالى من الأشاعرة ، وهم لا يقولون بذلك ، فالتعريف لا يتفق ومذهب الأشاعرة .

وأجيب عن الأول : بأن تأثير الوصف ليس فى ذات الحكم بل فى تعلقه بالفعل، وتعلق الحكم بفعل المكلف حادث ، وبذلك يكون الحادث قد أثر فى الحادث لا فى القديم ، ولا مانع من ذلك .

وأجيب عن الثانى : بأن الغزالى يخالف الأشاعرة فى الحسن والقبح العقليين فهو يرى أن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا ، ولكن لا تأثير لما أدركه العقل فى الفعل منهما ، فلا يرد عليه الاعتراض الثانى ما دام التعريف له .

* * *

تعريف المعتزلة

قالت المعتزلة فى تعريف العلة : هى الوصف المؤثر فى الحكم بذاته ، أى بعد أن يخلق الله فيه التأثير – وهذا مبنى على ما ذهبوا إليه من أن العقل يدرك فى الأفعال حسنًا وقبحًا ، وأن الأحكام تكون تابعة لما أدركه العقل من ذلك فى الفعل .

فإن أدرك فيه حسنًا كان واجبًا أو مندوبًا : وإن أدرك فيه قبحًا كان محرمًا أو مكروهًا ، وإلا كان مباحًا .

وهذا التعريف لا يرد عليه ما ورد على الغزالى ، لأن الحكم عند المعتزلة حادث ، والحادث لا يمتنع تأثيره فى الحادث ، ولأنهم قائلون بالتحسين ، والتقبيح العقليين .

* * *

تعريف الآمدى

عرف الآمدى العلة : بأنها الوصف الباعث على الحكم ، وفسر الباعث على الحكم باشتمال الوصف على حكمة تصلح أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، مثل جلب المصلحة ، أو دفع المفسدة وتفسير للباعث بهذا المعنى يجعل التعريف مقبولاً لا اعتراض عليه .

ولو ترك تفسيره لاحتمل أن يكون المراد منه الحامل للشارع على شرع الحكم، وهو المعروف بالغرض ، فيكون التعريف باطلاً ، لأن الله تعالى لا يحمله على شرع الحكم سوى إرادته له ، يخلق ما يشاء ويختار .

* * *

تعريف الإمام الرازى

عرف الإمام الرازى وأتباعه كالبيضاوى العلة « بأنها الوصف المعرف للحكم » وهذا التعريف أولى من التعاريف السابقة لخلوه من التأثير ، وبعده عما يوجب اللبس .

فالوصف : هو المعنى القائم بالغير كما سبق بيانه ، والمعرف للحكم معناه الذى جعل علامة عليه من غير تأثير فيه ، ولا أن يكون باعثًا عليه ، و « أل » فى الحكم المتبادر منها الاستغراق لأنه لم يتقدم ذكر لحكم معهود حتى تكون للعهد ، وبذلك يكون الحكم شاملاً لحكم الأصل كما هى معرفة لحكم الفرع ، من غير فرق بين أن تكون العلة مستنبطة أو منصوصة ضرورة أن التعريف للعلة من حيث هى ، ولا شك أن العلة من حيث هى تصدق على النوعين .

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض على التعريف بأن فيه دورًا فيكون باطلاً ، وبيان الدور أن التعريف للعلة من حيث هى ، فيكون شاملاً للعلة المنصوصة والعلة المستنبطة والمتبادر من الحكم الحكم العام الشامل لحكم الأصل وحكم الفرع .

وحينئذٍ يكون مقتضى التعريف أن العلة سواء كانت منصوصة أو مستنبطة معرفة

للحكم سواء كان حكم الأصل أو حكم الفرع ، وبذلك يكون حكم الأصل من حيث معرفته متوقفًا على العلة ضرورة أن المعرف متوقف على المعرف ·

ولكن من المسلم به أن العلة المستنبطة متوقفة على حكم الأصل لأنها عرفت به وأخذت منه ·· وبذلك تكون العلة المستنبطة متوقفة على حكم الأصل ، وحكم الأصل متوقفًا عليها ، وهذا هو الدور بعينه ··

ويجاب عن ذلك : بأن « أل » فى الحكم ليست للاستغراق حتى يكون الحكم شاملاً لحكم الأصل ، وحكم الفرع ، بل هى للعهد الذهنى ، والمعهود فى الذهن حكم الفرع لأنه هو الثمرة المقصودة من القياس ·

وبذلك يكون مقتضى التعريف أن العلة سواء كانت منصوصة أو مستنبطة معرفة لحكم الفرع ، فيكون حكم الفرع متوقفًا فى معرفته على العلة ، وهذا صحيح دائمًا ·

أما العلة فليست متوقفة على حكم الفرع بل إن كانت مستنبطة توقفت على حكم الأصل ، وإن كانت منصوصة توقفت على دليلها ، فالتوقف من جانب الحكم فقط ، وذلك لا يحقق الدور ·

* * *

المبحث الثانى - فى الطرق المثبتة للعلية

الطرق المثبتة لعلية الوصف أى كونه علة تسعة - النص - الإيماء - الإجماع - المناسبة - الشبه - الدوران - السبر والتقسيم - تنقيح المناط ·

الطريق الأول - النص

يطلق النص ويراد به ما قابل الإجماع ، والقياس - ويعرف حينئذ بأنه دليل من كتاب أو سنة ، ويطلق ويراد منه ما قابل الظاهر ، ويعرف حينئذ بأنه ما دل على معناه من غير احتمال ·

والظاهر : ما دل على معناه مع احتمال غير احتمالاً مرجوحًا ·

والنص بالإطلاق الأول أعم منه بالإطلاق الثانى لأنه يشمل الظاهر والقاطع ·

والمراد هنا هو النص بالإطلاق الأول ، لأنه مقسم إلى قاطع وظاهر ، فالتقسيم قرينة على المراد ·

فالنص القاطع : ما دل على العلية مع عدم احتمال غيرها ، وله ألفاظ كثيرة منها :

كى - مثل قوله تعالى : ﴿ مَا أَفَآءَ اللهُ عَلَى رَسُولِه مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّه وَلِلرَّسُولِ ، وَلِذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ ، وَابْنِ السَّبِيلِ كَىْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ فإن كى موضوعة للتعليل ولم تستعمل فى غيره ، ولذلك لم تحتمل غير التعليل ·

ومعنى الآية خمس الفيء لئلا يقتصر على الأغنياء منكم وليكون متداولا بينكم، وفى متناول أيديكم ·

لأجل - مثل قوله ﷺ : « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة » ، والدافة هى الطائفة القادمة من السفر ·

ومعنى الحديث أن النهى عن إدخار لحوم الأضاحى كان لأجل التوسعة على القادمين من السفر فى أيام التشريق ·

من أجل - مثل قوله ﷺ : « إنمـا جعل الاستئذان من أجل البصر » إذن - إذا وقعت جزاء للشرط - مثل قوله ﷺ : فلا إذن جوابا لمن سأله عن بيـع الرطب بالتمر ، وقول النبى ﷺ : « أينقص الرطب إذا جف ، فقال : نعم » والمعنى فلا تبيعوا الرطب بالتمر إذا كان الرطب يجف باليبس لما فى ذلك من التفاضل بينهما ·

لعلة كذا ، ولسبب كذا ، ولمؤثر ، ولموجب ، والأمثلة لذلك ظاهرة ·

أما النص الظاهر : فهو ما دل على العلية مع احتمال غيرها احتمالاً مرجوحًا وله ألفاظ كثيرة ذكر البيضاوى منها ثلاثة :

الأول اللام : مثل قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِى ﴾ ، فاللام وضعت للتعليل كما قال أهل اللغة ، ولكن ورد استعمالها فى غيره مثل الملك والاختصاص ، والعاقبة ، فالملك نحو قوله ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » ، والأختصاص نحو اللجام للفرس ، والعاقبة ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ وقول الشاعر :

لدوا للموت ، وابنو للخراب   فكلكـــمو يصير إلى تباب

ونظرًا لاستعمال اللام فى المعانى السابقة جعلت من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل .

الثانى : إن المشددة مكسورة الهمزة مثل قوله ﷺ : فيمن وقصته ناقته ، وهو محرم بالحج (لا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا) ، وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام : ﴿ رَّبِّ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ، إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلاَ يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ .

فإن فى الآية والحديث مفيدة للتعليل ولكن استعمالها كثير فى تأكيد مضمون الجملة جعلها من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل .

الثالث : الباء مثل قوله تعالى : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ فالباء فى الآية مفيدة للتعليل ، ولكنها كثيرًا ما تستعمل فى الإلصاق مثل مررت بزيد ، وفى الاستعانة مثل بريت القلم بالسكين ، ولهذا جعلت من قبيل الظاهر لاحتمالها غير التعليل ، بل قال بعض الأصوليين إن الباء لا تفيد التعليل مطلقًا لا نصًا ، ولا ظاهرًا .

وزاد ابن الحاجب من ألفاظ الظاهر على الألفاظ التى ذكرها البيضاوى شيئين :

أحدهما : أن مفتوحة الهمزة ساكنة النون مثل قوله تعالى : ﴿ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴾ .

وثانيهما : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء مثل قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ ، وَالسَّارِقَةُ ، فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ وسيأتى أن ذلك من قبيل الإيماء عند البيضاوى .

* * *

الطريق الثانى – الإيماء

الإيماء فى اللغة مصدر أومأ إلى الشىء إذا أشار إليه .

وعند الأصوليين اختلفوا فى تعريفه : فعرفه ابن الحاجب بأنه (اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان القران بعيدا) .

فالاقتران : معناه الجمع بين الشيئين ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل اقتران سواء كان بين ذاتين كاقتران الزوج بزوجه ، أو بين ذات ومعنى ، مثل زيد قائم ، أو بين معنى وحكم ، مثل شرب الخمر حرام للإسكار .

وإضافة الاقتران إلى الوصف مقيداً بالحكم قيد أول يخرج ماعدا ذلك مثل اقتران الذاتين ، أو اقتران الذات بالحكم .

والوصف : معناه المعنى القائم بالغير ، والحكم مراد منه النسبة التامة سواء كانت شرعية أو لغوية أو عقلية ، لأن الإيماء طريق مثبت لعلية الوصف مطلقًا سواء كانت العلة شرعية أو لغوية أو عقلية ، فوجب التعميم فى الحكم ليكون التعريف شاملاً للجميع .

وقوله لو لم يكن هو : الضمير يعود على الوصف ، وأبرزه مع أن مقتضى الظاهر أن يكون مستترا ليعطف عليه قوله بعد ذلك أو نظيره ، لأنه لا يجوز العطف على الضمير المتصل المرفوع ، إلا إذا فصل بالضمير المنفصل أو بفاصل آخر غيره ، والفصل بالضمير أولى .

وقوله أو نظيره الضمير يعود على الوصف أيضًا ، ونظير الوصف مثيله ، وقد تقدم فى تعريف القياس معنى المثل .

وقوله للتعليل : أل فى التعليل عوض عن المضاف إليه والمضاف إليه هو الوصف أو نظير الوصف ، والمعنى لو لم يكن الوصف علة للحكم ، أو لم يكن نظير الوصف علة لنظير الحكم .

وقوله لكان بعيداً : الضمير المستكن فى كان يعود على الاقتران السابق وهو اقتران الوصف بالحكم ، والمعنى لو لم يكن الغرض من اقتران الوصف بالحكم هو أن يكون الوصف علة للحكم أو نظير الوصف علة لنظير الحكم لكان اقتران الوصف بالحكم بعيدا .

وبعد القران : معناه خلوه عن الفائدة بحيث يكون الكلام المشتمل عليه غير مناسب لمقتضى الحال .

وقوله لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان القرآن بعيداً قيد ثان مخرج لما عدا الإيماء من باقى طرق العلية ، لأن المفيد فى غير الإيماء ليس بعد القران بل شىء آخر كالنص أو المناسبة أو السبر أو الدوران .

مثال : اقتران الوصف بالحكم للدلالة على أن الوصف علة للحكم قوله ﷺ فى شأن الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ، فالوصف وهو الطواف قد

اقترن بالحكم ، وهو الطهارة المسئول عنها ، فلو لم يكن الطواف علة للطهارة لكان قرنه بها بعيداً لأنه يجعل السؤال خاليًا عن الجواب ، وهو بعيد من الرسول .

ومثال : اقتران الوصف بالحكم للدلالة على أن نظير الوصف علة لنظير الحكم- ما ورد فى البخارى ومسلم : « من أن امرأة قالت : يا رسول الله ، إن أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها ؟ فقال : أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ذلك يؤدى عنها ؟ قالت : نعم - قال : فصومى عن أمك فدين الله أحق بالأداء » .

فالرسول ﷺ قرن بين دين العباد ووجوب قضائه وهو اقتران وصف بحكم وفائدة الاقتران هو الدلالة على أن نظير الوصف علة لنظير الحكم ، وبذلك يمكن معرفة حكم المسئول عنه بقياسه على ما علم حكمه من الجواب .

فلو لم يكن هذا الاقتران مفيداً للعلية لخلا السؤال عن الجواب ، وللزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل .

* * *

تعريف غير ابن الحاجب

عرف غير ابن الحاجب الإيماء بأنه ما دل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن .

(ما) يعنى لفظا بقرينة قوله بعد ذلك دل لأن الدلالة من عوارض الألفاظ وهو جنس فى التعريف يشمل جميع الألفاظ سواء كانت مستعملة أو مهملة ، وسواء دلت على العلية أو دلت على غيرها .

وقوله دل - قيد أول مخرج المهمل - والدلالة هى فهم أمر من أمر بعد العلم بالوضع - وهذا بناء على أنها من صفات الفاهم .

أو هى كون اللفظ بحالة بحيث إذا أطلق فهم منه معناه - بناء على أنها من صفات الألفاظ .

وقوله على علية وصف لحكم - العلية معناها كون الشىء علة فعلية الوصف للحكم - معناها كون الوصف علة للحكم - وقد سبق بيان الوصف والحكم فلا حاجة لإعادته ، وهو قيد ثان فى التعريف مخرج لما دل على غير العلية مثل : زيد قائم - فلا يكون إيماء .

وقوله بقرينة القرائن يعم القرينة اللفظية – كالفاء فى قوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ﴾ – والقرينة المعنوية مثل بعد القران وهو قيد ثالث يخرج به النص فإن دلالته على العلية بالوضع لا بالقرينة .

* * *

مقارنة بين التعريفين

بالتأمل فى التعريفين السابقين نجد أن تعريف ابن الحاجب يجعل المفيد للعلية فى الإيماء هو بعد القران فقط ، وهذه قرينة معنوية وبذلك يكون اللفظ الدال على العلية بواسطة القرينة اللفظية كالفاء فى قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ ليس من الإيماء .

ولهذا جعل ابن الحاجب دلالة الفاء على العلية من قبيل الظاهر لا من قبيل الإيماء .

أما التعريف الثانى فقد جعل المفيد للعلية فى الإيماء هو مطلق قرينة ، وذلك شامل للقرينة اللفظية ، والقرينة المعنوية .

وبذلك تكون دلالة اللفظ على العلية بواسطة الفاء إيماء على التعريف الثانى – دون التعريف الأول .

ومن هنـــا يعلم أن المناسب لما اختاره البيضاوى من جعل الفاء من قبيل الإيماء لا من قبيل الظاهر هو التعريف الثانى – لا تعريف ابن الحاجب .

* * *

أقسام الإيماء

ينقسم الإيماء إلى خمسة أقسام :

القسم الأول : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء – والمقصود من ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ذكر الوصف مع الحكم ، ودخول الفاء على الثانى منهما سواء كان الثانى هو الوصف أو الحكم ، وبهذا التفسير يشمل هذا الترتيب أنواعًا أربعة :

١ – تقدم الوصف وتأخر الحكم فى كلام الشارع مثل قوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ .

٢ - تقدم الوصف وتأخر الحكم فى كلام الراوى - مثل زنى ماعز فرجم ، وسها رسول الله ﷺ فسجد .

٣ - تقدم الحكم وتأخر الوصف فى كلام الشارع مثل قوله ﷺ : « لا تقربوه طيبًا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » .

٤ - تقدم الحكم وتأخر الوصف فى كلام الراوى وليس له مثال واقعى ، لأن شأن الراوى أن يحكى ما يقع فى الخارج ، والذى يقع فى الخارج تقدم الوصف وتأخر الحكم ، لا تقدم الحكم وتأخر الوصف .

ويمكن أن يمثل له بمثال تقديرى مثل أن يقول الراوى سجد رسول الله فسها ، ورجم ماعز فزنى ، وإنما كان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء مفيدًا للتعليل ، لأن الفاء وضعت للترتيب مع التعقيب ، والتعقيب معناه حصول الثانى بعد الأول من غير مهلة - وهذا يستلزم أن يكون الأول علة فى الثانى لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول من غير تراخ فى الزمن .

فالتعليل لازم للتعقيب - وبذلك كانت الفاء مفيدة للتعليل بطريق اللزوم .

ونظرًا لأن الفاء لم توضع للتعليل وإنما استفيد منها التعليل بطريق اللزوم كانت من قبيل الإيماء ولم تكن من قبيل الظاهر .

* * *

التفاوت بين الأنواع الأربعة

علمنا أن ترتيب الحكم على الوصف بالفاء يشمل أنواعًا أربعة ونقول هنا أن هذه الأنواع الأربعة تتفاوت فى إفادة العلية :

فأقواها فى الدلالة ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فى كلام الشارع سواء تقدم الوصف على الحكم أو تأخر عنه لأن الشارع لا يجوز عليه الخطأ ولا النسيان فى الأحكام .

ويلى ذلك فى القوة ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فى كلام الراوى لجواز الخطأ والنسيان عليه .

ثم إن تقدم الوصف على الحكم ودخول الفاء على الحكم سواء كان ذلك فى

كلام الشارع أو كلام الراوى أقوى فى إفادة العلية من العكس ، وهو تقدم الحكم وتأخر الوصف ودخول الفاء على الوصف .

وعلل الإمام الرازى ذلك : بأن الوصف ملزوم للحكم والحكم لازم له ووجود الملزوم يقضى بوجود اللازم دائمًا ، لأن الملزوم إما أن يكون مساويًا للازم أو أخص منه .

فإن كان مساويًا له فوجود أحد المتساويين يقتضى وجود الآخر ، وإن كان أخص منه فوجود الأخص يقضى بوجود الأعم .

بخلاف وجود اللازم فإنه لا يستلزم دائمًا وجود الملزوم فإن اللازم قد يكون أعم من الملزوم ووجود الأعم لا يقضى بوجود الأخص .

ومن هنا يتبين أن تقديم الوصف وتأخير الحكم تقديم للملزوم وتأخير للازم - بخلاف تقديم الحكم ، وتأخير الوصف فإنه تقديم للازم وتأخير الملزوم - ولذا كان تقديم الوصف وتأخير الحكم أقوى فى إفادة العلية من عكسه .

وبالتأمل نجد أن كلام الرازى غير وجيه لأن الوصف إنما يكون ملزومًا للحكم إذا أخذ بعنوان كونه علة إذ وجود العلة دائمًا يقضى بوجود المعلول فيكون وجود الوصف فى هذه الحالة مقتضيًا لوجود الحكم .

ولكن إذا أخذ الوصف مجردًا عن كونه علة فلا يكون ملزومًا للحكم ، ولا يكون وجوده مستلزمًا لوجود الحكم ، ومن هنا يعلم أن كون الوصف ملزمًا يتوقف على كونه علة وفرض المسألة أننا لم نعرف علية الوصف قبل ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ونريد معرفة علية الوصف بالتريب المذكور .

فكيف يصح أن يعل إفادة تقدم الوصف على الحكم للتعليل بكون الوصف ملزومًا ، أليس ذلك اعترافا بأن علية الوصف مستفادة قبل ذلك من غير الترتيب ؟ وهو خلاف المفروض .

* * *

هل ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء يفيد العلية ؟

علمنا مما سبق أن ترتيب الحكم على الوصف بالفاء مفيد للعلية اتفاقًا ، وإن

كان بعضهم يرى ذلك من قبيل الإيماء والبعض الآخر يقول : إن ذلك من قبيل النص الظاهر .

أما ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء فقد اختلف الأصوليون فيه فذهب جمهورهم إلى أنه يفيد العلية مطلقًا سواء كان الوصف مناسبًا أو غير مناسب ، واختار هذا المذهب البيضاوى .

وذهب الآمدى وابن الحاجب وجماعة آخرون إلى أنه لا يفيد العلية إلا إذا كان الوصف مناسبًا .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن أهل العرف يستقبحون قول القائل ، أكرم الجاهل وأهن العالم وينكرونه عليه ، وليس هناك ما يوجب استقباحه واستنكاره إلا تبادر الذهن إلى أن المتكلم بذلك ، قد جعل علة فى الإكرام والعلم علة فى الإهانة لأن إكرام الجاهل لغير جهله كعلو نسبه أو شجاعته وإقدامه ليس بمستفبح فى العادة ، كما أن أهانة العالم لغير علمه كبخله أو فسقه غير مستقبح كذلك .

وإذا تبادر إلى الذهن فهم التعليل من ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء فى هذا المثال مع أنه لا مناسبة فيه بين الوصف ، والحكم كان ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء مفيدًا للعلية عند عدم المناسبة ، كما يفيدها عند المناسبة وهو ما ندعيه .

ويمكن نظم الدليل هكذا ، لو لم يكن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء مفيدًا للعلية عند عدم المناسبة لما قبح قول القائل : أكرم الجاهل وأهن العالم لكنه قبح، فترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء عند عدم المناسبة للعلية وهو المطلوب .

ويستدل على الملازمة فى هذا الدليل : بأنه لا موجب لقبح هذا القول من قائله إلا سبق الذهن إلى التعليل لأن إكرام الجاهل لغير الجهل ، وإهانة العالم لغير العلم كل منهما غير مستقبح فى العادة .

ويستدل على الاستثنائية بوقوع الاستقباح والاستنكار من أهل العرف الذين يعتد برأيهم .

نوقش هذا الدليل من قبل الخصم : بأنه أخص من المدعى - لأن المدعى هو كل ترتب للحكم على الوصف بدون الفاء مفيد للعلية مطلقًا مناسبًا أو غير مناسب ، والدليل خاص لأنه إنما يثبت كون الترتيب مفيدًا للعلية فى قول القائل أكرم الجاهل وأهن العالم وهو جزئى من جزئيات المدعى والجزئى لا يثبت الكلى - لجواز أن تكون الجزئيات مختلفة فى الأحكام .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن دلالة الترتيب على العلية فى هذه الجزئيات تستلزم دلالته عليها فى باقى الجزئيات لأنه لو لم يدل الترتيب على العلية فى غير هذه الجزئية للزم أن يكون مشتركًا لفظيًا بين العلية ، وعدم العلية - لكونه قد دل على العلية فى هذه الجزئية ، وعلى عدم العلية فى غيرها - والاشتراك اللفظى خلاف الأصل - وإذا بطل الاشتراك اللفظى ثبت أن الترتيب دل على العلية فى هذه الجزئية وفى غيرها من الجزئيات وثبت ما ندعيه .

ورد هذا الجواب : بأنه لا يلزم من كون الترتيب غير دال على العلية فى غير الجزئية المذكورة أن يكون مشتركًا لفظيًا لجواز أن يكون فى غير هذه الجزئية غير دال على شىء أصلاً لا على العلية ولا على عدم العلية والاشتراك اللفظى فرع الوضع والدلالة .

ولا شك أن عدم الدلالة على العلية فى غير الجزئية المذكورة صادق على أمرين - أحدهما : أن يكون دالاً على قدم العلية ، وثانيهما : أن يكون غير دال على شىء أصلاً بأن يكون مهملاً ، فهو كلى والكلى من حيث هو لا دلالة له على الجزئى بخصوصه ، فحمل عدم الدلالة على العلية - على الدلالة على عدم العلية بخصوصه ليتحقق الاشتراك اللفظى تحكم وترجيح بلا مرجح .

وأجيب عن ذلك : بأن ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء إنما يكون بتركيب عربى - والمركبات العربية ليست مهملة بل هى مستعملة فى معانيها التى وضعت لها ، وهذا يوجب حتمًا أن يكون الترتيب فى غير الجزئية المذكورة فى الدليل ، دالاً على معنى هو عدم العلية ، فيلزم الاشتراك اللفظى - أو العلية ، فيتم ما ندعيه وهو كون الترتيب مفيدًا للعلية فى جميع الجزئيات .

ورد الأسنوى هذا الجواب : بأنه لا يلزم من كون الترتيب مفيدا لعدم العلية فى غير الجزئية المذكورة فى الدليل - الاشتراك اللفظى - لأن المركبات عند البيضاوى

ليست موضوعة - والاشتراك اللفظى - فرع وضع اللفظ لمعنيين فأكثر كما عرف فى موضعه .

ويجاب عن هذا : بأن معنى قول البيضاوى « أن المركبات غير موضوعة » أنها ليست موضوعة بوضع مستقل ، بل اكتفى بوضع المفردات التى تركبت منها عند وضعها بوضع يخصها .

وبما أن الاشتراك اللفظى مداره على وضع اللفظ لمعنيين فأكثر ، سواء كان الوضع استقلالاً أو تابعًا لغيره ، والمركبات قد وضعت بوضع مفرداتها يكون الاشتراك اللفظى مما يمكن تحققه فى المركبات ، وبذلك يتم جواب البيضاوى السابق .

واستدل الآمدى ومن معه بما يأتى :

أولاً : تصرفات الشارع فى الغالب تكون على وفق تصرفات العقلاء من أهل العرف والعقلاء من أهل العرف لا يفهمون التعليل من ترتيب الحكم على الوصف عند عدم المناسبة ، فإنهم إذا سمعوا قائلاً يقول لغيره : أكرم الجاهل ، وأهن العالم، لا يفهمون منه أن الجهل علة الإكرام ، والعلم علة الإهانة ، بل يفهمون أن إكرام الجاهل لوصف يناسب ذلك ، وأن إهانة العالم لوصف يناسب الإهانة - وبذلك لا يكون الترتيب عند عدم المناسبة مفيدًا للعلية وهو المطلوب .

ثانيًا : من المتفق عليه أن أحكام الله قد لا تخلو عن الحكم والمصالح ، إما تفضلاً منه سبحانه وتعالى كما تقول الأشاعرة أو وجوبًا عليه كما تقول المعتزلة - والوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة ، فلا يصح أن يكون علة ، وإلا لزم أن يخلو الحكم الذى يشرع عنده عن المصلحة وهو باطل .

وأجيب عن الأول : بأن أهل العرف لو فهموا من القول المذكور أن العلة فى إكرام الجاهل وصف مناسب غير الجهل ، وأن العلة فى إهانة العالم كذلك وصف مناسب غير العلم لما كان هناك ما يوجب استقباح هذا القول من قائله ، لكن الثابت أن أهل العرف يستقبحون هذا القول من القائل ، فكان ذلك دليلاً على أنهم فهموا أن الوصف الذى رتب عليه الحكم هو العلة ، وبذلك يكون الترتيب بدون الفاء مفيدًا للعلية عند عدم المناسبة ويبطل ما تقولون .

وأجيب عن الثانى : بأن أحكام الله لا تخلو عن الحكم والمصالح ، باعتبار

الواقع ونفس الأمر ، ولكن قد تخفى علينا المصلحة ، وبذلك تكون المناسبة بين الحكم والوصف موجودة فى الواقع ، ولكنها غير ظاهرة لنا - فإن كان مرادكم أن المناسبة لابد من وجودها فى الوصف وإن لم تظهر لنا لم يضرنا ذلك ٠

* * *

تنبيهان

الأول : عبر البيضاوى عن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء والخلاف فيه - بقوله - فرع - ولما كان الفرع هو ما بنى على غيره اقتضى كلامه أن إفادة الترتيب بدون الفاء للعلية مطلقًا أو عند المناسبة مبنى على غيره ٠

وقد اختلف الشراح فيما بنى عليه هذا الفرع - فذهب الأسنوى إلى أن المبنى عليه هو ترتب الحكم على الوصف بالفاء ٠

وقال فى توجيه ذلك : أن البيضاوى لما ذكر أن الترتيب بواسطة الفاء مفيد للعلية استشعر سائلاً يقول له : الترتيب بدون الفاء يفيد العلية كذلك ، فلا يكون للتقييد بالفاء فائدة ، أو الترتيب بدونها لا يفيد العلية فيكون ذكر الفاء له فائدة هى اختصاصها بإفادة العلية ٠٠ ؟

فأجاب عن ذلك : بقوله - فرع ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء يفيد العلية مطلقًا ، وقيل إذا كان مناسبًا ٠

فيكون الفرع مبنيًا على الكلام السابق باعتبار مفهومه لا بأعتبار منطوقه ٠

وذهب غير الأسنوى إلى أن المبنى عليه محذوف تقديره ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء مفيد للعلية ، لأن هذا هو الذى ينبنى عليه كون الترتيب مفيداً للعلية أو بشرط المناسبة ، إذ لو كان أصل الترتيب بدون الفاء غير مفيد للعلية لا يصح أن يقال أنه يفيدها مطلقًا أو يفيدها عند المناسبة ٠

اعترض على هذا بأنه فى كلام البيضاوى ما يشعر بهذا الأصل ، فكيف يصح جعله مبنيًا عليه ٠

وأجيب عن هذا : بأن الفرع نفسه يدل على هذا الأصل المحذوف لأنه يلزم من كون ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء مفيداً للعلية مطلقًا أو عند المناسبة أن يكون نفس الترتيب بدون الفاء موضوعًا للتعليل ، فذكر الفرع قرينة على هذا الأصل والحذف لقرينة جائز ٠

نوقش هذا الجواب : بأنه يلزم أن يكون الفرع أصلاً والأصل فرعًا ، وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق .

وبيان ذلك أن المحذوف قد اعتبر أصلاً للفرع المذكور ومقتضى هذا أن يكون المذكور متوقفًا على المحذوف ضرورة أن الفرع متوقف على أصله .

فإذا جعل المذكور وهو الفرع دالاً على المحذوف اقتضى ذلك أن يكون المحذوف متوقفًا فى معرفته على المذكور ، فكان المذكور أصلاً والمحذوف فرعًا ضرورة أن الأصل ما توقف غيره عليه .

وبذلك يكون الأصل فرعًا والفرع أصلاً وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن اختلاف الجهة يجوز أن يكون الأصل فرعًا والفرع أصلا، وهذا متحقق فيما معنا ، فإن المحذوف إنما جعل أصلاً للمذكور من جهة التحقق والوجود الخارجى بمعنى أنه لا يتحقق كون الترتب بدون الفاء مفيدًا للعلية مطلقًا أو عند المناسبة إلا إذا تحقق أن أصل الترتيب بدون الفاء مفيد للتعليل .

والمذكور إنما جعل أصلاً للمحذوف من جهة العلم والمعرفة بمعنى أن من عرف أن الترتيب بدون الفاء مفيد للعلية مطلقا أو عند المناسبة عرف أن أصل الترتيب بدون الفاء مفيد للعلية .

فالجهة التى جعل بها الأصل فرعًا تغاير الجهة التى جعل بها أصلاً ، كما أن الجهة التى جعل بها الفرع أصلاً تغاير الجهة التى جعل بها فرعًا، وحينئذٍ فلا بطلان.

الثانى : اتفق الأصوليون على أن اقتران الوصف بالحكم عند ذكرهما معًا يكون إيماء ، واختلفوا فيما إذا ذكر أحدهما وحذف الآخر .

فقال بعضهم : لا يعتبر ذلك إيماء سواء كان المذكور الوصف أو الحكم ووجهته فى ذلك أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم والاقتران حقيقة فى الجمع بين الأمرين ، فانفراد أحدهما بالذكر لا يحقق الإيماء ، وقال بعض آخر : أنه يكون ايماءًا مطلقًا ، ووجهته فى ذلك أن الاقتران كما يستعمل فى الجمع بين الشيئين المذكورين يستعمل فى الجمع بين الشيئين إذا ذكر أحدهما ولم يذكر الآخر .

وفصل فريق ثالث كالآمدى فقال : إذا ذكر الوصف واستنبط منه الحكم كان إيماءًا ، وإن ذكر الحكم واستنبط منه الوصف لم يكن ذلك من الإيماء فى شىء .

ووجهته فى ذلك : أن الوصف مستلزم للحكم والحكم غير مستلزم للوصف ، فالحكم عند ذكر الوصف يعتبر كأنه موجود لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم بخلاف الوصف عند ذكر الحكم فإنه لا يعتبر موجوداً لأنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ٠

مثال : ذكر الوصف واستنباط الحكم منه قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ فالحل وصف ، وصحة البيع حكم ، والحل يدل على الصحة لأن الحرام فاسد ٠

ومثال : ذكر الحكم واستنباط الوصف منه تحريم الخمر ، فالتحريم حكم والإسكار المستنبط منه وصف ، والتحريم ليس دالا على الإسكار ٠

القسم الثانى من الإيماء : أن يحكم الشارع بحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه - مثل قوله ﷺ للأعرابى : « أعتق رقبة » جوابًا له عن قوله « واقعت أهلى فى نهار رمضان يا رسول الله » فحكمه ﷺ بالعتق بعد علمه بحال الأعرابى ، وأنه واقع أهله مشعر بأن الوقاع علة فى وجوب الكفارة ، وذلك لأن كلام الأعرابى إنما قصد به سؤال الرسول ﷺ عن حكم هذه الحادثة ، وقول النبى ﷺ له أعتق رقبة ، صالح لأن يكون جوابًا عن هذا السؤال فيقدر جوابًا له ، لأن الكلام الصالح للجواب إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن أن يكون جوابًا له لكيلا يخلو السؤال عن الجواب ، ولئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع ٠

وإذا ثبت أن كلام الرسول ﷺ يعتبر جوابًا عن سؤال الأعرابى كان السؤال مقدراً مع الجواب فيكون المعنى - واقعت أهلك فى نهار رمضان فأعتق رقبة ، وبذلك يكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الوصف بالفاء - وهو مفيد للعلية كما سبق فى النوع الأول ، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول أن الفاء مقدرة هنا ولكنها مذكورة فى النوع الأول ٠

القسم الثالث من الإيماء : أن يذكر الشارع الحكم ويذكر وصفًا بحيث لو لم يكن هذا الوصف علة لذلك الحكم لكان ذكره عبثًا ، وهذا القسم تحته أنواع أربعة :

١ - أن يذكر الوصف ابتداء من غير أن يسبقه سؤال - مثل حديث ابن مسعود ليلة الجن - فقد أحضرَ للنبى ﷺ ماء قد نبذ فيه تمر لكى يمتص ما فيه من الملوحة فتوضأ منه ﷺ ثم قال : « ثمرة طيبة وماء طهور » فذكره ﷺ الوصف فى هذا المقام مشعر بجواز الوضوء من هذا الماء لبقاء طهوريته وإلا كان ذكره عبثًا وهو بعيد ٠

٢ – أن يذكر الوصف بعد سؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين ليكون ذكر الوصف دافعًا لهذا الإبهام مثل قوله ﷺ في شأن الهرة ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات ·

فالنبى ﷺ إنما قال ذلك حينما امتنع عن دخول البيت الذى وجد فيه الكلب مع أنه دخل البيت الذى فيه الهرة ، فلو لم يكن قوله لمن سأله عن ذلك إنها من الطوافين عليكم والطوافات بيانًا لطهارة الهرة وعدم طهارة الكلب لكان ذكر الوصف عبثًا لأن كثرة طواف الهرة أمر معروف ·

٣ – أن يذكر الوصف فى محل السؤال بمعنى أن الشارع يسأل عن الوصف فإذا أجابه المسئول عن هذا الوصف أقره عليه ، ثم أجابه عن الحكم مثل قوله ﷺ لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر متساويًا – أينقص الرطب إذا جف – فقال السائل : نعم– فقال ﷺ مبينًا الحكم – فلا إذن ·

فقوله ﷺ هذا ، مشعر بأن العلة فى منع البيع – هى نقصان الرطب بالجفاف – لأن ذلك يوجب التفاضل بين العوضين اللذين هما من جنس واحد – وهو ربا وإلا لكان السؤال عن النقصان مجردًا عن الفائدة ·

فإن قيل سبق أن هذا الحديث قد جعل مثالاً لما دل على العلية بالنص – فكيف يصح جعله دلاً عليها بالإيماء ·

قلنا جوابًا عن ذلك : إن دلالته على العلية بالنص إنما يكون بملاحظة إذن ، ودلالته على العلية بالإيماء ، بملاحظة ذكر الوصف فى محل السؤال ولا مانع من أن يكون الحديث الواحد مثالاً لنوعين من جهتين مختلفتين ·

٤ – أن يسأل الرسول ﷺ عن وصف فلا يجيب عنه ، وإنما يجيب عن نظيره ليبين ﷺ للسائل أن المسئول عنه نظير لذلك الوصف ، وأن حكمهما واحد لاشتراكهما فى العلة ، مثل قول المرأة الخثعمية :.يا رسول الله – إن أمى ماتت وعليها صوم نذر – أفأصوم عنها ؟ فقال لها ﷺ : « أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته عنها – أكان ذلك يكفى عنها » فقالت : نعم ، فقال ﷺ : صومى عن أمك فدين الله أحق بالأداء – فالمرأة سألته عن دين الله ، فلم يجبها عنه وأجابها عن نظيره ، وهو دين العباد ليبين لها أنهما مشتركان فى العلة ، وأن حكم المسؤل عنه هو حكم نظيره ، فلو لم يجعل ذلك مفيداً لكون النظير علة لنظير الحكم لكان السؤال خاليًا عن الجواب ، وهو بعيد لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة ·

القسم الرابع من الإيماء : أن يفرق الشارع بين أمرين فى الحكم بذكر وصف لأحدهما ليعلم بذلك أن علة التفرقة هى الوصف المذكور وإلا لكان تخصيصه بالذكر مجردا عن الفائدة ٠

وهذا القسم تحته نوعان :

أحدهما : أن يكون حكم أحد الأمرين مذكوراً مع الوصف دون حكم الآخر - مثل قوله ﷺ : « لا يرث القاتل » ، فالوصف وهو القتل قد ذكر معه أحد الحكمين وهو عدم الإرث ، ولم يذكر الحكم الآخر وهو ميراث من لم يقتل ، وذكر الوصف مشعر بأن القتل علة لعدم الإرث ٠

وثانيهما : أن يكون حكم كل من الأمرين مذكوراً مع الوصف ، وهذا يشمل خمسة أنواع :

١ - أن تكون التفرقة بين الأمرين بواسطة الشرط - مثل قوله ﷺ : « لا تبيعوا البر بالبر ، ولا الشعير بالشعير » الحديث إلى قوله « فإذا اختلف الأجناس فبيعوا كيف شئتم يداً بيد » ٠

فالأمران هما الجنسان المتحدان ، والجنسان المختلفان ، والحكمان هما جواز البيع فى المختلفين عند التقابض وعدم جوازه فى الجنسين المتحدين - وذكر الاختلاف مشعر بأنه علة التفرقة بين الحكمين ٠

٢ - أن تكون التفرقة بذكر الغاية مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ ﴾ ٠

فالأمران هما الحيض والطهر ، والحكمان هما جواز القربان فى حالة الطهر وعدم جوازه فى حالة الحيض ، والتفرقة بينهما بواسطة حتى ، وهى للغية ٠

٣ - أن تكون التفرقة بذكر الاستثناء مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنَ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ ٠

فالحكمان هما تنصيف الصداق ، وعدم تنصيفه بل سقوطه عن الزوج والتفرقة بينهما حصلت بأداة الاستثناء وهى إلا ٠

٤ - أن تكون التفرقة بواسطة الاستدراك مثل لكن فى قوله تعالى : ﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَدتُّم الأَيْمَانِ ﴾ ٠

فالأمـران هما اليمين اللغـو واليمين المنعقـدة ، والحكمان هما المؤاخـذة وعدم المؤاخذة .

والتفـرقة بين الأمرين فى الحكم حيث وجـبت الكفارة فى اليمين المنعـقدة ولم تجب فى يمين اللغو قد حصلت بحرف الاستدراك وهو لكن .

٥ - أن تكون التـفرقـة باستـئناف ذكـرهما كـقوله ﷺ : « للراجل سـهم وللفارس سهمان » .

فالأمران همـا الراجل والفارس والحكمان هما إعطاء السـهمين للفارس وإعطاء الراجل سهمًا واحدًا .

القسم الخامس من الإيماء : أن يذكر الشارع كلامًا يكون القصد منه بيان حكم من الأحكام ، ثم يذكر فى أثناء ذلك كلامًا آخر - فيعلم من هذا أن الكلام الثانى له تعلق بالحكم الذى قـصد بيانه ، وإلا لكـان ذكره فى هذا المقام عـبثًـا ، والعبث من الشارع محال .

مثـال ذلك : قـوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَـا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّـلاَةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْاْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا الْبَيْعِ ﴾ الآيات .

فالمقصود من الآيات بيـان الأحكام المتعلقة بالجمعة ، وليس المـقصود بها حكم البيع ، فذكـر النهى عن البيع فى هذا المقام مـشعر بأن له ارتباطًا بأحكام الجـمعة من حيث إنه مفوت للسعى الواجب لها ، وبذلك يعلم أن علة النهى عن البيع وقت نداء الجمعة هى تفويته السعى الواجب لها ، وذلك بطريق الإيماء .

* * *

الطريق الثالث - الإجماع

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة مـحمد ﷺ فى عصر من العصور على أمر من الأمور .

فالإجماع على علـية الوصف - معناه اتفاق مجتهـدى العصر على أن الوصف المعين علة للحكم المعين ، مثل إجـماعهم على أن العلة فى تقديم الأخ الـشقيق على الأخ للأب فى الميراث - هى امتزاج النسبين أى نسب الأم والأب بمعنى اختلاطهما - فتثبت العلية بذلك .

ويمكن قياس الأخ الشقيق فى ولاية النكاح على الأخ الشقيق فى الميراث ليثبت له التقديم عليه فى ولاية النكاح كما ثبت تقديمه عليه فى الميراث .

* * *

الطريق الرابع - المناسبة

المناسبة فى اللغة - الملاءمة - يقال الثوب الأبيض مناسب للصيف أى ملائم له ، فمناسبة الوصف للحكم فى اللغة ملاءمته له .

أما المناسبة عند الأصوليين فمعرفتها متوقفة على تعريف المناسب عندهم ضرورة أن المناسب بالمعنى المصطلح عليه عندهم جزء من تعريفها ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه .

فإن قيل إن المناسب مشتق من المناسبة ومعرفة المشتق تتوقف على معرفة المشتق منه ، وبهذا يظهر أن معرفة المناسب هى التى تتوقف على معرفة المناسبة لا أن معرفة المناسبة تتوقف على معرفة المناسب .

قلنا جوابًا عن ذلك : هذا مسلم من حيث الاشتقاق اللغوى ، وليس كلامنا فيه ، وإنما نتكلم فى المناسبة والمناسب من حيث المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين لكل منهما ، وقد جعل الأصوليون المناسب جزءًا من تعريف المناسبة كما سيأتى توضيحه ، وبذلك تكون المناسبة متوقفة على المناسب كما قلنا سابقًا .

واختلف الأصوليون فى تعريف المناسب فعرفه ابن الحاجب بقوله : وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من جلب منفعة أو دفع مضرة .

فالوصف : هو المعنى القائم بالغير وهو جنس فى التعريف يدخل فيه الظاهر والخفى والمنضبط والمضطرب ، وما يترتب على شرع الحكم عنده منفعة أو دفع مضرة وما لا يترتب عليه ذلك .

والظاهر : معناه الواضح الذى لا خفاء فيه ، وهو قيد أول يخرج به الوصف الخفى مثل الرضا مع البيع فلا يعتبر مناسبًا ، ولذلك جعل الشارع المناسب فيه هو الإيجاب والقبول لاشتمالهما على الرضا .

والمنضبط : معناه الذى لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة ،

وهو قيد ثان يخرج به الوصف المضطرب مثل المشقة فلا تعتبر مناسبا لقصر الصلاة فى السفر لاختلافها بأعتبار الأشخاص والأزمنة والأمكنة ·

فإن الملك المرفه لا يناله من المشقة ما ينال غيره من السوقة ، وهى فى زمن الصيف أشد منها فى زمن الشتاء ، وفى السهول والوديان أقل منها فى الجبال ، ولهذا لم ينط الشارع قصر الصلاة بالمشقة ، وإنما أناطه بالسفر مدة معينة لانضباطه ·

وقوله يحصل عقلاً قيد ثالث يخرج به الوصف الطردى فإن العقل لا يقضى بوجود مصلحة أو دفع مفسدة فى شرع الحكم عنده ·

وقوله من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً إلخ قيد رابع يخرج به الوصف الشبهى ، فإن دفع المفسدة فى الوصف الشبهى لم يكن من ترتيب الحكم على الوصف بل من ترتيب الحكم على لازم الوصف ·

و(من) فى قوله من جانب مصلحة بيان لما فى قوله ما يصلح ، ومراده بذلك أن الذى يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من شرع الحكم إما جلب المصلحة أو دفع المفسدة ·

و(أو) فى التعريف مانعة خلو فتجوز الجمع بين الأمرين معًا ، فإن الحكم قد يترتب عليه منفعة ودفع مضرة فى وقت واحد ·

وجلب المصلحة معناه سوقهما وحصولها له ، والمصلحة اللذة وما يتبعها ، والمضرة الألم وما يستتبعه ·

مثال المناسب الذى ينطبق عليه هذا التعريف الإسكار فإنه وصف لا خفاء فيه ، منضبط لا اضطراب فيه ، يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه الذى هو التحريم مصلحة هى حفظ العقول ، وإن شئت قلت دفع مفسدة هى زوال العقل ·

والزنا كذلك وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من شرع الحكم عنده وهو تحريم الزنا مصلحة هى حفظ الأنساب وعدم ضياعها أو دفع مفسدة هى اختلاط الأنساب وعدم التمييز بين الأولاد مما يوجب فساد تربيتهم وعدم الاعتناء بشأنهم ·

وإذا كان المناسب عند ابن الحاجب هو ما سبق بيانه كانت المناسبة عنده هى كون الوصف ظاهراً منضبطًا يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب مصلحة أو دفع مضرة ·

الاعتراض على التعريف

اعترض على تعريف ابن الحاجب للمناسب بأنه غير جامع لكل أفراد المناسب ، وذلك لأن الأصوليين قسموا المناسب إلى ظاهر ، وخفى ، وإلى منضبط وغير منضبط ، ومقتضى هذا التقسيم أن تكون تلك الأقسام داخلة تحت المناسب والمناسب يشملها مع أن التعريف المذكور لا يدخل فيه الوصف الخفى ولا غير المنضبط فيكون التعريف غير جامع ، لخروج هذين القسمين عنه .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : لا نسلم تقسيم المناسب إلى ظاهر ، وخفى ، وإلى منضبط ، وغير منضبط ، فإن الأصوليين إنما ذكروا هذه الأقسام أقسامًا للوصف من حيث هو لا أقسامًا للوصف المناسب وبذلك يكون المناسب ليس شاملاً للخفى وغير المنضبط فيجب خروجهما عن التعريف وإلا كان التعريف غير مانع .

وثانيهما : نسلم أن المناسب منقسم إلى هذه الأقسام المذكورة ولكن نقول إن التعريف ليس للمناسب من حيث هو حتى يكون غير جامع بل هو تعريف لنوع خاص من أنواع المناسب وهو المناسب الذى يصح أن يكون علة بنفسه وهو خاص بالوصف الظاهر المنضبط .

أما الوصف الخفى أو المضطرب فلا يكون علة بنفسه وإنما يكون علة بواسطة ما يشتمل عليه - فالرضا فى البيع يكون علة بواسطة ما يدل عليه وهو الإيجاب والقبول ، والمشقة إنما تكون علة لقصر الصلاة بواسطة ما يشتمل عليها وهو السفر ، وبذلك يكون التعريف جامعًا .

* * *

تعريف المناسب عند الرازى

عرف أبو بكر الرازى المناسب عند من يرى أن أحكام الله لا تعلل بالمصالح والحكم بأنه هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات ومعنى ذلك أن الوصف لو عرض على العقول تلقته بالقبول والتسليم مثل الإسكار مثلاً فإنه لو عرض على العقلاء فقيل لهم إن شرع التحريم عنده يحقق مصلحة هى حفظ العقول لم ينكروا ذلك .

وعرفه عند من يرى أن أحكام الله تعالى تعلل بذلك بأنه هو الوصف المفضى إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا ·

فالوصف سبق بيانه غير مرة وهو المعنى القائم بغيره - والمفضى - المؤدى - و« ما » فى قوله ما يجلب يصح أن تكون مصدرية ويكون المعنى الوصف المفضى إلى المنفعة أو دفع المضرة ويصح أن تكون فكرة موصوفة واقعة على حكم ويكون المعنى : المناسب وصف يفضى إلى حكم يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا مثل السرقة فإنها وصف يفضى إلى جلب منفعة هى حفظ المال أو دفع مضرة هى أخذه بغير حق لكن لا بذاته بل بواسطة شرع قطع اليدين عنده ·

كما يقال إن السرقة وصف يفضى إلى حكم هو قطع اليدين وهذا الحكم يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا ·

* * *

الاعتراض على التعريفين السابقين

اعترض الأسنوى على التعريف الأول من تعريفى الإمام بأنه مباين للمعرف فيكون باطلاً - وبيان ذلك أن الأصوليين نصوا على أن كلا من القتل العمد العدوان والإسكار والزنا والسرقة وصف مناسب مع أن هذه الأوصاف لا تلائم أفعال العقلاء بل إن العقلاء ينكرونها وبذلك لا يكون التعريف منطبقًا عليها ولا على غيرها مما شابهها ويكون التعريف مباينًا للمعرف ·

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود مع ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء ملاءمته بواسطة شرع الحكم عنده لا باعتبار ذاته - والأوصاف المذكورة ملائمة لأفعال العقلاء بهذا المعنى ، فيكون التعريف منطبقًا عليها ويكون مساويًا للمعرف ·

واعترض الأسنوى على التعريف الثانى من التعريفين · بأنه غير جامع لأفراد المعرف لأنه لا يشمل القتل العمد العدوان باعتبار أنه مفسدة والمفسدة لا تجلب مصلحة ، ولا تدفع مضرة ، ولا يشمل كلا من السرقة والزنا لكونه مفسدة كذلك ·

وظاهر أن الاعتراض إنما يوجه إلى التعريف إذا قصد من (ما) فى قوله ما يجلب - المصدرية ·أما إذا جعلت نكرة موصوفة مرادًا منها الحكم فلا يوجه إلى التعريف ، ذلك لأن الأوصاف المذكورة تقضى إلى أحكام - وهذه الأحكام تجلب المنافع وتدفع المفاسد ·

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض عند توجهه على التعريف بالاعتبار الذى أوضحناه بجوابين :

الجواب الأول : لا نسلم أن (ما) مصدرية ، بل هى نكرة موصوفة ، فإن الكلام محتمل لذلك ، وقد عرف أن الأوصاف المذكورة تفضى إلى أحكام تجلب المنافع وتدفع المفاسد فتكون داخلة فى التعريف كما هى داخلة فى المعرف ويكون التعريف جامعًا ٠

الجواب الثانى : نسلم أن (ما) مصدرية - ونقول إن المقصود من جلب المنفعة أو دفع المفسدة الجلب بواسطة شرعية الأحكام عند الأوصاف لا الجلب الذاتى ، ولا شك أن الأوصاف المذكورة تجلب للإنسان المنافع أو تدفع عنه المفاسد بواسطة شرع الأحكام عندها فتكون داخلة فى التعريف كما هى داخلة فى المعرف ويكون التعريف جامعًا ٠

وإذا عرف المناسب عند كل ممن يرى تعليل الأحكام بالمصالح ومن لا يرى تعليلها بذلك عرفت المناسبة عند كل كذلك : فالمناسبة عند الأولين هى كون الوصف مناسبًا لأفعال العقلاء فى العادات ٠

وعند الآخرين هى كون الوصف مفضيًا إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا ٠

* * *

تعريف المناسب عند البيضاوى

عرف البيضاوى المناسب بقوله : ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا ٠

فقوله : (ما) جنس فى التعريف والمراد بها الوصف لا الحكم ، لأن المناسب من قبيل الأوصاف والعلل ، لا من قبيل الأحكام ٠ وقوله يجلب معناه يسوق لكن لا بذاته ، بل بواسطة شرع الحكم عنده والنفع - هو اللذة ومقدماتها - والدفع معناه المنع - والضرر - معناه الألم وما يوصل إليه وقوله : يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا قيد فى التعريف يخرج به الوصف الطردى والوصف الشبهى فإن كلا منهما لا يجلب شيئًا من ذلك ٠٠

مثال المناسب الذى ينطبق عليه هذا التعريف : القتل العمد العدوان والإسكار ، والزنا ، والسرقة ، والكفر ، والردة ؛ فالأول وصف يجلب نفعًا هو

حفظ النفوس بشرع القصاص عنده ، والثانى يجلب نفعًا كذلك هو حفظ العقول بتحريم المسكر ، والثالث يجلب نفعًا هو حفظ الأنساب بشرع الحد على الزنا ، والرابع يجلب نفعا هو حفظ المال بشرع الضمان وقطع اليد ، والخامس يجلب نفعًا هو حفظ الدين بشرعية قتال الكفار والمرتدين ٠

فإن قيل إن البيضاوى مثل للمناسب بحفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسب - وهذه نفس المنافع والحكم التى شرعت من أجلها الأحكام وهذه المنافع مجلوبة وليست جالبة - فتمثيله لا يطابق تعريفه للمناسب ٠

قلنا جوابًا عن ذلك : إن كلام البيضاوى على تقدير مضاف وأصل الكلام كجالب حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسب ، ولا شك أن الذى يجلب هذه الأمور هى الأوصاف التى بيناها قبل ذلك وهى القتل العمد العدوان وما معه بواسطة شرع أحكامها عندها وبذلك يكون التمثيل مطابقًا للتعريف ٠

* * *

الاعتراض على التعريف

اعترض الأسنوى على تعريف البيضاوى بأنه مباين للمعرف - وذلك لأنه جعل المناسب هو الجالب للنفع أو الدافع للضرر - فاقتضى كلامه أن المناسب هى الأحكام لأنها هى التى تجلب المنافع وتدفع المفاسد باعتبار مشروعيتها دون الأوصاف - مع أن المناسب من قبيل الأوصاف والعلل باتفاق الأصوليين لا من قبيل الأحكام ٠

ويجاب عن ذلك : بأن « ما » ، فى التعريف مراد منها الوصف كما سبق وليس مرادًا منها الحكم كما فهم المعترض وقد قلنا فيما سبق أن الأوصاف تجلب المنافع وتدفع المفاسد بواسطة شرعية الأحكام عندها لا بواسطة ذاتها وأن الجلب بالواسطة هو المراد للبيضاوى فى التعريف وبذلك يندفع الاعتراض ٠

* * *

متى تكون المناسبة مفيدة للعلية ؟

تكون المناسبة مفيدة للعلية إذا اعتبرها الشارع ، واعتبار الشارع لها يكون باعتباره الوصف المناسب ٠ واعتبار الشارع للوصف المناسب يكون بواحدٍ من أمور أربعة :

١ - اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم مثل اعتبار الإسكار فى الحرمة فإن الشارع لما شرع التحريم عند الإسكار علم أن الإسكار معتبر عنده فكان علة :

فالإسكار نوع من الوصف لأن المتدرج تحته أفراد هى إسكار خمر ، وإسكار نبيذ ، والتحريم نوع من الحكم لأن الذى يدخل تحته تحريم خمر وتحريم نبيذ وتحريم زنا إلخ ، وتلك أفراد التحريم وليست أنواعًا له ضرورة أن التحريم فى الجميع واحد والاختلاف إنما هو باعتبار المتعلقات ·

٢ - اعتبار نوع الوصف فى جنس الحكم : مثل امتزاج النسبين مع التقديم فإن امتزاج النسبين نوع من الوصف لأى الذى يندرج تحته - امتزاج نسب زيد ، وعمر ، وخالد ، وتلك أفراد لا أنواع ، ومطلق التقديم جنس لأنه يشمل التقديم فى الإرث والتقديم فى النكاح والتقديم فى تحمل الدية ، وكل من هذه الأمور نوع لأنه يدخل تحته أفراد هى تقديم زيد الشقيق وبكر ومحمد الشقيقين ·

وقد اعتبر الشارع امتزاج النسبين فى مطلق التقديم لأنه شرع التقديم فى الإرث عند امتزاج النسبين حيث قدم الأخ الشقيق فى الميراث على الأخ للأب - ولا شك أن التقديم فى الإرث يحقق مطلق التقديم لأنه خاص والخاص فيه العام وزيادة ، وبذلك صح أن يقال أن الشارع قد اعتبر نوع الوصف فى جنس الحكم ·

٣ - اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم : مثل اعتبار المشقة فى سقوط الصلاة ، فإن المشقة جنس لأن تحته نوعين هما مشقة السفر ، ومشقة الحيض باعتبار أن المندرج تحت كل من هذين النوعين أفراد · فمقة سفر زيد ، وبكر وخالد أفراد لمشقة السفر ، ومشقة زينب ،وفاطمة وسعاد · أفراد لمشقة الحيض ·

وسقوط الصلاة نوع يندرج تحته سقوط الصلاة عن زيد وهند وخالد وثريا ، وهى أفراد لا أنواع ، والشارع قد اعتبر مطلق المشقة فى سقوط الصلاة لأنه شرع سقوط بعض الصلاة عند مشقة السفر ، ومشقة نوع من مطلق مشقة ، والنوع محقق للجنس لأنه خاص والجنس عام والخاص فيه العام وزيادة فالشارع باعتباره مشقة السفر يكون قد اعتبر مطلق المشقة وبذلك يكون جنس الوصف قد اعتبر فى نوع الحكم ·

٤ - اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم : مثل مطلق مظنة مع مطلق حكم - فإن المظنة من حيث هى تشمل مظنة الوطء كالخلوة بالأجنبية ومظنة القذف كشرب الخمر فإن من شرب سكر ومن سكر هذى ومن هذى افترى فكان الشرب مظنة الكذب والافتراء ·

والشارع قد اعتبر مطلق المظنة فى مطلق الحكم ، لأنه شرع التحريم عند مظنة الوطء ، حيث حرم الخلوة بالأجنبية ، ولا شك أن مظنة الوطء تحقق مطلق مظنة ، لأن الخاص يحقق العام كما أن تحريم الخلوة يحقق مطلق الحكم ، لأنه خاص ومطلق الحكم عام ٠

وبذلك يكون الشارع عندما اعتبر التحريم عند الخلوة ، كأنه اعتبر مطلق الحكم عند مطلق المظنة ، ولهذا اعتبر ذلك من النوع الرابع ، وهو اعتبار الجنس فى الجنس٠

***

لم كانت المناسبة مفيدة للعلية عند اعتبار الشارع لها ؟

وإنما كانت المناسبة مفيدة للعلية عند اعتبار الشارع لها ، لأنه ثبتت بالاستقراء والتتبع لأحكام الشارع أن كل حكم لا يخلو عن مصلحة ترجع إلى العبد ٠ أو مفسدة تدفع عنه ، إما تفضلاً منه سبحانه ، كما هو مذهب الأشاعرة ، وأما وجوباً عليه كما تقول المعتزلة ٠

فالوصف عند مناسبته للحكم وعدم وجود ما يصلح للعلية غيره ، يغلب على ظن المجتهد ٠ أن يكون علة ، وإلا لزم أن يخلو الحكم عن العلة ٠ فيخلو عن الحكمة والمصلحة ، وذلك خلاف ما دل عليه الاستقراء ٠

وإذا حصل الظن بأن الوصف المناسب علة للحكم كانت المناسبة مفيدة للعلية ظناً « ولهذا اعتبرت طريقاً من الطرق المثبتة للعلية » ٠٠٠٠

***

تقسيمات للمناسب

ينقسم المناسب من حيث الإلغاء والاعتبار إلى ثلاثة أقسام :

١ – ما علم اعتبار الشارع له ، مثل الإسكار ، الزنا ، والقتل العمد العدوان ، والسرقة ، وهذا القسم متفق على صحة التعليل به ٠

٢ – ما علم إلغاء الشارع له ، وهذا القسم متفق على عدم جواز التعليل به ٠

مثل القدرة علـى عتق الرقبة فى كفـارة الصوم وعدم التضـرر بذلك فإنه لا يصح أن يكون علة لإيجاب صوم الشهرين المتتابعـين بخصوصه على من لم يتضرر بالعتق لأن الشارع لما أوجب عتق الرقبة ابتداء على الأعرابى الذى جامع فى نهار رمضان من غير أن ينظر إلى كونه قـادراً على العتق ولا يتـضرر به أو يتضرر بـذلك فكأنه ألغى عدم التضرر من العتق ·

ومن هنا أنكر العلماء على يحيى بن يحيى تلميذ الإمام مالك فتواه بعض ملوك المغاربة وقد جامع فى نهـار رمضـان بأنه عليه صـوم شهرين متـتابعين بخصـوصه ولا يجزؤه فى الكفارة سواه لأنه رأى أن المقـصود من الكفارة الردع والزجر ، والملك لا ينزجر بغير الصوم ·

٣ - ما لم يعلم إلغاؤه ولا اعتبار ويسمى بالمناسب المرسل لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء والاعـتبار ، وهذا القسـم مختلف فى جواز التـعليل به ، فمالك رحـمه الله والغزالى يقولان بجواز التعليل به ، والجمـهور لا يجوزون التعليل به وسيأتى الكلام عليه مفصلاً فى الكتاب الخامس فى الأدلة المختلف فيها ·

مما تقدم يعلم أن المناسب المرسل ، هو مـا لم يعلم عن الشارع اعتبـاره كما لم يعلم عنه إلغاؤه ، وهذا هو المختار فى تعريفه لأنه يتفق ومذهب الإمام مالك فيه ·

لكن ابن الحاجب عرف المناسب المرسل بأنه ما لم يعلم عن الشارع اعتباره فقط سواء علم عنه إلغاؤه أو لم يعلم عنه إلغاء ولا اعتبار ··

وهذا التعـريف غير صحـيح لأنه يقضى بأن مالكًا ﷺ يجـوز التعليل بما علم عن الشارع إلغاؤه مع أن هذا متفق على عدم صحة التعليل به ·

* * *

تقسيم المناسب الذى علم اعتباره

ينقسم المناسب الذى علم اعتبار الشارع له تقسيمات متعددة :

فينقسم أولاً من حيث زوال المناسبة وعدم زوالها إلى حقيقى وإقناعى ·

فالمناسب الحقيقى هو ما لا تزول مناسبته بعد التأمل فيه مثل الإسكار ، والقتل العمد العـدوان ، فالإسكار مناسب للتحريم من حيث أنـه يترتب على تحريم المسكر حفظ العـقول ولا تزول مناسبـته لذلك بعد البحث والتـأمل · وكذلك القتل العـمد

العدوان مناسب لوجوب القصاص لأنه يترتب على وجوب القصاص عنده حفظ النفوس ، ولا تزول مناسبته مهما بذلنا من جهد وتفكير .

والمناسب الإقناعى هو ما تزول مناسبته بعد البحث والتأمل فيه مثل تعليل الشافعى ﷺ تحريم بيع الخمر والميتة بنجاستهما ؛ فالنجاسة وصف يناسب التحريم ، باعتبار الظاهر من حيث أن النجاسة الشىء إذلاله وتحقيره ، وبعد النفوس عنه ، وتحريم بيع النجس يحقق هذا المعنى لأنه يجعل النجس غير متداول بين الناس ، وفى ذلك تحقير له . لكن بعد التأمل تزول تلك المناسبة لأن الشارع اعتبر النجاسة فى عدم صحة الصلاة بالنجس لا فى عدم صحة بيع النجس .

وبذلك تكون النجاسة مناسبًا إقناعيًا فيصح للمجتهد الاستناد إليه فى الحكم ، وليس مناسبًا حقيقيًا فلا يكون حجة على الغير .

* * *

تقسيم المناسب الحقيقى

ينقسم المناسب الحقيقى باعتبار المصلحة المترتبة عليه إلى دنيوى وأخروى .

فالحقيقى الدنيوى - هو ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا بحيث يكون كل منهما متعلقًا بالدنيا . مثل السرقة والزنا فإن المنفعة المترتبة على شرع الحكم عندهما وهى حفظ النفس وحفظ المال متعلقة بالحياة الدنيا .

والحقيقى الأخروى : هو ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا بحيث يكون كل منهما متعلقًا بالآخرة: مثل تزكية النفس وطهارتها فإنه مناسب لشرع العبادات من صوم وحج وصلاة. والعبادات منافعها أخروية وهى الثواب ومنع العقاب.

* * *

تقسيم المناسب الدنيوى

ينقسم المناسب الحقيقى الدنيوى من حيث المنفعة إلى ثلاثة أقسام :

١ - مناسب دنيوى ضرورى -وهو ما كان منفعة الدنيوية ضرورية بحيث يترتب عليه حفظ ضرورة من الضرورات الخمس - والضرورات هى حفظ النفس ، وحفظ المال ، وحفظ العقل ، وحفظ الدين وحفظ النسب .

فالقتل العمد العدوان مناسب دنيوى ضرورى لأنه يحفظ النفس بشرعية القصاص عنده ، والكفر والردة مناسب دنيوى ضرورى كذلك لأنه يحفظ الدين بشرعية قتال الكفار والمرتدين ، وأخذ المال ظلمًا مناسب دنيوى ضرورى لأنه يحفظ المال بشرعية الضمان عنده ، وكذلك الإسكار مناسب دنيوى ضرورى لأنه يحفظ العقل بتحريم المسكر ، والزنا مناسب دنيوى ضرورى كذلك لأنه يحفظ الأنساب بشرعية الحد على الزانى ·

٢ - مناسب دنيوى مصلحى - وهو ما كان منفعته الدنيوية دافعة للحاجة من غير أن نصل إلى حد الضرورة · مثل الصغر - فإنه مناسب لوجوب الولاية على نكاح الصغيرة من حيث أنه يترتب على شرع الحكم عنده منفعه هى الحاجة إلى الكفء - ولكن تلك المنفعة ليست ضروريه لأنه لا يندفع بها واحد من الأمور الخمسة السابقة ، والحاجة تدعو إلى تزويج الصغيرة من الكفء خوفًا من أن يذهب فلا يعوض عند البلوغ ، فلذلك كان الصغر مناسبًا مصلحيًا ·

٣ - مناسب دنيوى تحسينى - وهو ما كانت المنفعة المترتبة عليه فى الدنيا غير ضرورية ولا تدعو إليها الحاجة ولكن يقصد بها المحافظة على مكارم الأخلاق - مثل القذارة فإنها وصف مناسب لتحريم القاذورات لنفرة النفوس منها : وعدم قبولها إياها - ولكن المنفعة المترتبة على ذلك وهى حث الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات ليست ضرورية ولا تدعو إليها الحاجة، فلذلك كانت القذارة مناسبًا تحسينيًا ·

وينقسم المناسب المعتبر ثانيًا إلى مؤثر وغريب ، وملائم ·

فالمؤثر عند الآمدى وابن الحاجب : ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم بنص أو إجماع ·

وعند البيضاوى : ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم من غير أن ينضم إلى ذلك اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس · مثل اعتبار المشقة فى سقوط الصلاة ·

أما الإمام الرازى : فقد عرف المؤثر فى كتابه المحصول بأنه ما اعتبر نوعه فى جنس الحكم مثل امتزاج النسبين فى التقديم ·

ولذلك قال الأسنوى أن البيضاوى قد التبس عليه الأمر فى تعريفه للمؤثر لأنه يخالف أصله الذى أخذ عنه ·

أما الملائم فقد عرفه الآمدى والبيضاوى : بأنه ما اعتبر فيه جنس الوصف مع جنس الحكم وانضم إلى ذلك اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ، مثل القتل العمد العدوان ، فإن جنسه وهو الجناية قد اعتبره الشارع فى جنس الحكم الذى هو العقوبة حيث شرع العقوبة عند الجناية كما أن الشارع قد اعتبر القتل العمد العدوان بخصوصه فى نوع الحكم لأنه شرع وجوب القصاص عنده ، فكل من الجنس والنوع والحكم والوصف معتبر ولهذا كان القتل العمد العدوان وصفًا ملائمًا .

أما ابن الحاجب : فقد عرف الملائم بأنه ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم من غير نص ولا إجماع مع انضمام واحد من أمور ثلاثة إليه - وهى اعتبار الجنس فى الجنس ، أو الجنس فى النوع أو النوع فى الجنس .

وأما الغريب فهو ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم فقط من غير أن ينضم إليه شىء - وسمى غريبًا لتفرده وعدم وجود ما يشهد له بالاعتبار مثل الطعم فإنه وصف مناسب لتحريم الربا وقد اعتبره الشارع لأنه حرم التفاضل فى المطعومات ولكن لم ينضم إليه اعتبار جنس فى نوع ولا نوع فى جنس فلذلك كان غريبًا .

* * *

هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة الراجحة

اتفق الأصوليون على أن الوصف المناسب للحكم إذا كان شرع الحكم عنده يوجب مفسدة مرجوحة لا تبطل مناسبته بذلك ويصح التعليل به لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح .

واختلفوا إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو كانت المفسدة راجحة عليها .
فقال ابن الحاجب تبطل المناسبة بذلك ، ولا يقال للوصف حينئذٍ إنه مناسب .

ووجهته فى ذلك : أن ترجح المفسدة على المصلحة يجعل المصلحة لا قيمة لها فكأنها غير موجودة لأن المرجوح لا اعتبار له مع وجود الراجح وبذلك لا يكون الوصف مناسبًا لعدم اشتماله على المصلحة .

كما أن المفسدة إذا كانت مساوية للمصلحة لا يصح أن يكون الوصف مناسبًا وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل .

وقال الإمام الرازى وجماعة منهم البيضاوى : إن المفسدة لا تبطل المناسبة سواء

كانت مساوية أو راجحة ، والوصف يسمى مناسبًا ، ولكن الحكم لا يشرع عند الوصف المذكور .

ووجهتهم فى ذلك : أن النفع وإن كان قليلاً يسمى نفعًا لوجود الحقيقة فيه . فالمفسدة وإن كانت راجحة لا تجعل النفع ضرراً لأن قلب الحقائق لا يكون بالاعتبار وإنما يكون بذهاب الحقيقة بذهاب أجزائها كلها - وما دام النفع باقيًا - فالحقيقة لا تزال موجودة ، وعلى ذلك فالوصف المشتمل على المناسبة وإن كانت مرجوحة يسمى مناسبًا ولا تبطل المناسبة بذلك .

وهذا الخلاف لا ثمرة له ما دام الكل متفقًا على أن الحكم لا يشرع عند وجود المفسدة الراجحة أو المساوية فهو خلاف فى اللفظ والتسمية فقط .

* * *

الطريق الخامس - الشبه

الشبه عند الأصوليين يطلق بإطلاقين :

أحدهما : الطريق المثبت لكون الوصف علة .

وثانيهما : الوصف الذى ثبتت عليته بهذا الطريق . وقد اختلف الأصوليون فى تعريف الشبه بالإطلاق الثانى ، ونشأ عن ذلك اختلافهم فى الشبه بالإطلاق الأول .

فعرفه بعضهم بأنه - الوصف الذى لم تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام - مثل الطهارة بالنسبة لتعين الماء فى إزالة النجاسة . فإنها وصف لم تظهر مناسبته لتعين الماء ولكن عهد عن الشارع اعتبار الطهارة بالماء فى الوضوء ، ومس المصحف والطواف والصلاة .

ولذلك قاس الشافعى إزالة النجاسة على طهارة الحدث بجامع الطهارة فى كل منهما وأثبت تعين الماء فى إزالة النجاسة كتعينه فى طهارة الحدث .

ووجه تسمية الوصف بالشبه على هذا التعريف : أن له شبهًا تظهر بالوصف المناسب من حيث التفات الشارع إليه فى بعض الأحكام وشبهًا بالوصف الطردى من حيث إن مناسبته للحكم لم تظهر بعد البحث والتأمل .

وبناء على هذا التعريف يكون الشبه بمعنى الطريق هو كون الوصف لم تظهر

مناسبته للحكم بعد البحث والتأمل ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام ·

وقال القاضى أبو بكر : الوصف الشبهى هو الوصف المقارن للحكم الذى لا مناسبة فيه باعتبار ذاته ولكن بواسطة ما اشتمل عليه مثل الطهارة بالنسبة لاشتراط النية فى التيمم - فإن الطهارة لا مناسبة بينها وبين اشتراط النية باعتبار ذاتها وإلا لوجبت النية فى كل طهارة ، مع أنها لم تجب فى إزالة النجاسة ، ولكن الطهارة باعتبار اشتمالها على العبادة تكون مناسبة للنية لأنها هى التى تميز بعض العبادات عن بعض ·

ونظراً لاعتبار الطهارة أمكان قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ليثبت فى الوضوء وجوب النية كما ثبت وجوبها فى التيمم ·

وبناء على تعريف الوصف الشبهى بالتعريف المذكور ، يكون الشبه بمعنى الطريق عند الباقلانى - هو كون الوصف مقارنًا للحكم ولا مناسبة له باعتبار ذاته بل باعتبار ما اشتمل عليه ·

ويكون الوصف الطردى عنده هو : الوصف المقارن للحكم الذى لا مناسبة له باعتبار ذاته ، ولا باعتبار ما اشتمل عليه ، مثل تعليل المالكية طهارة الماء المستعمل بكونه مائعا تبنى على جنسه القنطرة فيكون طاهراً كالماء المطلق · فإن كونه مائعًا تبنى على جنسه القنطرة ، لا مناسبة بينه وبين الطهارة لا بالذات ولا بالتبع فهو طردى لذلك ·

وقال فريق ثالث : الوصف الشبهى - هو الوصف الذى اعتبر الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب مع كونه لم تظهر مناسبته للحكم ، مثل : إيجاب المهر للزوجة بالخلوة ، فإن الخلوة لا مناسبة بينها وبين إيجاب المهر ، إذ المهر جعل فى مقابلة الوطء ولكن الشارع اعتبر جنس الوصف وهو المظنة فى جنس الإيجاب وهو مطلق الحكم ، فإنه حرم الخلوة بالأجنبية لكونها مظنة الوطء ·

ومظنة الوطء تحقق مطلق مظنة ، كما أن التحريم يحقق مطلق الحكم ، لأن كلا منهما خاص ، والخاص يحقق العام ·

وبناء على هذا التعريف ، يكون الشبه بمعنى الطريق ، كون الوصف قد اعتبر جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، مع أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم ·

ويكون الوصف الطردى – هو الوصف الذى لم يعلم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ·

وقد اختلف الأصوليون فى إثبات العلية بطريق الشبة ، فذهب جماعة منهم إلى أن العلية تثبت به من انضمام شىء آخر إليه وهو المختار للبيضاوى ·

وقال أبو بكر الباقلانى لا تثبت العلية بطريق الشبه وحده · بل لابد من أن ينضم إليه نص أو إجماع أو مناسبة ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول ، بأنه الشبه يفيد ظن العلية ، وكل ما كان مفيدًا لظن العلية كان مثبتًا للعلية ، فالشبه مثبت لعلية الوصف وهو المدعى ·

دليل الصغرى : أن الشبه بالتعريف الأول ، قد اعتبره الشارع فى بعض الأحكام ، وهذا يوجب عند المجتهد ظنًا بكونه علة ، لأن فرض المسألة أنه لم يوجد ما يصلح للعلية سواه ، فلو لم يكن علة لخلا الحكم عن العلة فيخلو عن المصلحة ، وذلك خلاف ما دل عليه الاستقراء ·

وكذلك الشبه على تعريف الباقلانى ، يفيد العلية عند المجتهد باعتبار ما اشتمل عليه ، وهو كذلك مفيد لظن العلية على التعريف الأخير من حيث إن الشارع لما اعتبر جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، كان إسناد الحكم إلى هذا الوصف الذى اعتبر جنسه أقوى من إسناده إلى غيره مما لم يعتبر أصلاً ·

دليل الكبرى : أن العمل بالظن واجب بالإجماع ·

واستدل أبو بكر الباقلانى : بأن الوصف الشبهى ليس بمناسب وما ليس بمناسب لا يعلل به اتفاقًا – فالوصف الشبهى لا يكون علة · وما دام الوصف الشبهى لا يكون علة ، فالشبه لا يكون مثبتًا للعلية – وهو المطلوب ·

نوقش هذا الدليل بأنه : إن كان مرادك أن الوصف الشبهى لا مناسبة فيه باعتبار ذاته ، فصغرى الدليل مسلمة ، والكبرى ممنوعة ، لأن الذى لا يعلل به اتفاقًا هو الوصف الذى لا مناسبة فيه أصلاً لا باعتبار ذاته ولا باعتبار ما اشتمل عليه والوصف الشبهى فيه مناسبة بالتبع فليس داخلاً فى الكبرى ·

وإن كان مرادك ٠ أن الوصف الشبهى لا مناسبة فيه أصلاً لا بالذات ولا بالتبع فالصغرى ممنوعة ، والكبرى مسلمة ، وبالجملة فالدليل غير صحيح لأن إحدى المقدمتين فيه غير مسلمة فلا يثبت به المدعى ٠

* * *

قياس الأشباه

قد يتبادر إلى الذهن من ظاهر العبارة أن قياس الأشباه هو القياس الذى جمع فيه بين الأصل والفرع بعلة ثبتت بطريق الشبه المتقدم ٠ ولكن مراد الأصوليين غير ما يتبادر من ظاهر العبارة ، لأنهم عرفوا قياس الأشباه بأنه قياس تردد فيه الفرع بين أصلين لوجود علتيهما فيه ٠ ولم يشترطوا فى العلتين أن تكون كل منهما ثابتة بطريق الشبه ٠

وإنما تكلم الأصوليون على قياس الأشباه عند الكلام على طريق الشبه لوجود مناسبة بين الأمرين وهى التسمية والاتفاق فى اللفظ ٠

مثال قياس الشبه : قتل العبد خطأ فإن العبد يشبه الحر فى الإنسانية ، ويشبه الفرس فى المالية فهو متردد بين أصلين هما الإنسانية والحيوانية وقد وجد فيه علة كلٍّ من هذين الأصلين ، فإذا ألحق بالفرس فى المالية وجب فيه القيمة بالغة ما بلغت ولو زادت عن الدية ٠

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا تردد الفرع بين أصلين وكان يشبه أحدهما فى الصورة ، ويشبه الآخر فى الحكم كالمثال السابق ، فهل يلحق بالأصل الذى شبهه فى الصورة أو بالأصل الذى يشبهه فى الحكم فقال بعضهم يلحق بما يشبهه فى الصورة ومن هؤلاء أبو حنيفة وأحمد بن حنبل - ولهذا قال الإمام أحمد يجب التشهد الأول إلحاقًا له بالتشهد الثانى من حيث الصورة وقال أبو حنيفة لا يجب التشهد الثانى إلحاقًا بالتشهد الأول فى الصورة ٠

وقال فريق آخر يلحق بالأصل الذى يشبهه فى الحكم ومن هؤلاء الإمام الشافعى ، ولهذا قال فى العبد المقتول خطأ تجب فيه القيمة وإن زادت عن الدية إلحاقًا له بالفرس من حيث المالية ٠

وذهب فريق ثالث منهم أبو بكر الرازى إلى أن العبرة بما يظن كونه علة للحكم فيلحق الفرع بالأصل الذى ظنت فيه تلك العلة متى وجدت العلة فى ذلك الفرع

سواء كانت العلة هى الصورة أو كانت هى الحكم أو كانت غيرهما لأن ظن العلية هو المثبت لها ، ومتى ثبتت العلة كان المجتهد متعينًا عليه العمل بها فإن ثبتت العلية فى الصورة والحكم ووجد كل منهما فى الفرع كان المجتهد مخيرًا فى إلحاقه بأى واحد منهما لعدم المرجح ·

* * *

الطريق السادس

الدوران ، ويسمى الطرد ، والعكس

اختلف الأصوليون فى تعريف الدوران ، فعرفه الغزالى · بأنه وجود الحكم بوجود الوصف وانعدام الحكم بعدم الوصف – وأراد من الباء فى الموضعين باء السببية لأنه صرح بأن المؤثر من الدوران هو الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم لا الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم لأن الدوران بالمعنى الأخير لا يفيد العلية ·

فالدوران عند الغزالى هو : وجود الحكم بسبب وجود الوصف وانعدام الحكم بسبب عدم الوصف – وهذا يقضى بأن العلية مستفادة من غير الدوران لأن وجود الحكم بسبب وجود الوصف وانعدامه بسبب عدم الوصف لا يكون إلا إذا كان الوصف علة ، فلا يصح أن يكون الدوران طريقًا مثبتًا للعلية لاستفادتها من غيره ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ولهذا قال الغزالى إن مجرد الدوران لا يفيد العلية ، بل لابد فى ثبوت العلية من طريق آخر كالمناسبة ، أو النص ، أو السبر والتقسيم ·

وقال بعض الأصوليين : الدوران هو وجود الحكم مع وجود الوصف وانعدام الحكم مع عدم الوصف – وهو تعريف صحيح لأن ظاهره أن وجود الحكم مع وجود الوصف وانعدام الحكم مع انعدام الوصف هو الدوران الذى بمجرده تثبت العلية وهو المتنازع فيه ·

وقال البيضاوى : الدوران هو حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدم الوصف – والباء فى الموضعين للمعية والمصاحبة وليست للسببية لأن البيضاوى من الذين يرون أن العلية مستفادة من نفس الدوران لا من شىء آخر قبله ، ولأنه تابع للإمام ، والإمام عرف الدوران بأنه الثبوت عند الثبوت والانعدام عند العدم ، فإذا جعلت الباء للسببية لزم أن تكون العلية مستفادة قبل الدوران ولا يكون الدوران مثبتًا لها كما يقول الغزالى ، وهذا خلاف المعروف عن البيضاوى ·

الاعتراض على التعريفين

اعترض على تعريف البيضاوى والتعريف الذى قبله بأنه يشمل المتضايفين كالأبوة والبنوة ، والتقدم والتأخر ، لأن كلا منهما يوجد مع الآخر وينعدم مع عدمه ، ومقتضى التعريفين أن الدوران المفيد للعلية هو الدوران المذكور مع أن المتضايفين ليس أحدهما علة للآخر اتفاقًا ، ضرورة أن العلة متقدمة فى التعقل على المعلول ، والمتضايفان يتعقلان فى وقت واحد وبذلك يكون كل من التعريفين غير مانع ·

وأجيب عن ذلك : بأن عدم إفادة الدوران للعلية فى المتضايفين لمانع التضايف ، لا يؤثر فى كون الدوران مفيدًا للعلية عند عدم المانع ، لأن تخلف المدلول عن الدليل لمانع لا يقدح فى كونه دليلاً عند عدم المانع ، وقد اختلف الأصوليون فى كون الدوران مفيدًا للعلية على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : لا يفيد العلية مطلقًا لا قطعًا ولا ظنًا - وهو مذهب الحنفية وبعض الشافعية كالغزالى والآمدى وابن الحاجب ·

المذهب الثانى : يفيد العلية قطعًا وهو لبعض المعتزلة ·

المذهب الثالث : يفيد العلية ظنًا وهو مذهب جمهور الشافعية ، ومن هؤلاء الإمام الرازى والبيضاوى ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن الدوران مركب من الطرد والعكس وكل منهما لا يفيد العلية فالمركب منهما وهو الدوران لا يفيد العلية كذلك ·

دليل الصغرى : أن الدوران - وجود الحكم عند وجود الوصف ، وانعدامه عند عدم الوصف - فوجود الحكم عند وجود الوصف هو الطرد ، وانعدام الحكم عند عدم الوصف هو العكس ·

دليل الكبرى : أن الطرد معناه أن الوصف قد سلم من النقض بمعنى أن الحكم

لم يتخلف عنه ، وسلامة الوصف عن النقض لا يوجب عليته ، لأن النقض مانع واحد من موانع العلة ، والسلامة من المانع الواحد لا توجب السلامة من كل الموانع ، لجواز وجود مانع آخر غير النقض - وبذلك ثبت أن الطرد غير مفيد للعلية ·

والعكس كذلك غير مفيد للعلية لأن معناه انعدام الحكم عند عدم الوصف بمعنى أن الحكم لا يوجد عند عدم الوصف وهذا ليس شرطًا فى العلل الشرعية ، لأن الراجح أن الحكم الشرعى يجوز تعليله بعلل متعددة وبذلك يكون وجود الحكم عند عدم الوصف لوجود علة أخرى لا يؤثر فى كون الوصف الأول علة ، ألا ترى أن الحدث يعلل بالمذى والودى والبول والمس فإذا وجد الحدث عند البول وانعدم غيره مع المس والمذى والودى لم يمنع ذلك من أن يكون كل من هذه الأمور علة له إذا وجد ·

وأجيب عن ذلك : بأنه لا يلزم من كون كل من الطرد والعكس وحده غير مفيد للعلية أن يكون المركب منهما غير مفيد لها كذلك : فإن الهيئة الاجتماعية قد يكون لها من التأثير ما لا يوجد فى كل واحد منفردًا - ألا ترى أن العلة المركبة من أجزاء متعددة كل جزء منها لا يفيد العلية وحده ولكن إذا اجتمعت الأجزاء كلها أفادت العلية - فلم لا يجوز أن يكون الدوران من هذا القبيل ، فمثلاً القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وهى مركبة من أجزاء ، هى القتل والعمد والعدوان وكل جزء على إنفراد لا يوصف بالعلية لكن مجموع الأجزاء يحكم عليه بأنه علة ·

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الدوران لو لم يكن مفيدًا للعلية قطعًا لما فهم منه التعليل من ليس أهلاً للفهم - لكن من لا أهلية فيهم للنظر مثل الصبيان قد فهموا منه التعليل - فإن الشخص إذا دعى باسم فغضب منه ثم ترك نداؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه ، يعلم بالضرورة أن منشأ الغضب هو نداؤه بهذا الاسم - والصبيان لفهمهم هذا المعنى نراهم يقصدون إغضابه فيتبعونه فى الشوارع والأزقة منادين له بهذا الاسم - وبذلك يكون الدوران مفيدًا للعلية قطعا وهو المطلوب ·

وأجيب عن ذلك : بأن الدوران فى المثال المذكور لم يفد العلية وحده وإنما إفادها بواسطة التكرار ، وليس ذلك من محل النزاع ، لأن محل النزاع الدوران وحده دون أن ينضم إليه شىء ·

واستدل أصحاب المذهب الثالث بما يأتى :

أولاً : الحكم باعتبار تعلقه بفعل المكلف حادث لأنه وجد بعد أن لم يكن موجوداً فوجوده مسبوق بالعدم وهذا شأن الحادث ، والحادث لابد له من محدث يرجح وجوده على عدمه ، فالحكم باعتبار تعلقه لابد له من علة ٠

وعلة الحكم إما أن تكون هى الوصف الذى وجد الحكم بوجوده وانعدم عند عدمه ، أو تكون غيره ، لا جائز أن تكون العلة غير الوصف المذكور - لأن ذلك الغير إما أن يكون موجوداً قبل أن يوجد الحكم ، وإما أن يكون معدوماً - فإن كان موجوداً قبل الحكم لم يصلح أن يكون علة له لتخلف الحكم عنه ، وذلك نقض للعلة ، والنقض قادح فى العلية كما سيأتى ٠

وإن كان معدوماً لم يصلح أن يكون علة كذلك لأن الأصل بقاؤه على العدم ، والمعدوم لا يصلح أن يكون علة للحكم الوجودى كما سيأتى ٠

فتعين أن يكون الوصف الذى وجد الحكم عند وجوده وانعدم عند عدمه هو العلة - وبما أنه ليس هناك ما يثبت عليته إلا الدوران يكون الدوران مفيداً للعلية ٠

ولا سبيل إلى القول بأن العلية مستفادة من الدوران قطعًا لأن انتفاء علية غير الوصف المذكور لم تثبت بدليل قطعى وإنما ثبتت بالنقض إذا كان ذلك الغير موجوداً قبل الحكم أو بالاستصحاب إذا كان ذلك الغير معدومًا وكل من هذين الأمرين ليس متفقا عليه ، فيكون الدوران مفيداً للعلية ظنًا لا قطعًا ، وهو المطلوب ٠

وثانيًا : علية بعض الأوصاف المدارة مع التخلف فى بعض الصور لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر لا لأنهما متناقضان فإن التناقض غير متحقق لعدم اتحاد المحل بل لأن اجتماعهما يؤدى إلى باطل وهو التحكم وذلك لأن ماهية الدوران إما أن تكون مفيدة للعلية أو غير مفيدة لها ٠

فإن كانت ماهية الدوران مفيدة للعلية ، وجب أن يكون الدوران مفيداً لها فى كل وصف تحقق فيه الماهية وامتنع أن يكون مفيداً لها فى بعض أفرادها دون البعض الآخر لما فى ذلك من التحكم الباطل ، وإن كانت ماهية الدوران غير مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران غير مفيد لها فى كل أفرادها وامتنع أن يكون غير مفيد لها فى البعض ومفيداً لها فى البعض الآخر لأن ذلك تحكم وترجيح بلا مرجح ٠

ولكن ثبت بالاتفاق أن السقمونيا علة للإسهال وأن المثبت للعلية فيها هو

الدوران أى وجود الإسهال عند شربها وانعدامه عند عدم الشرب مع أن الحكم قد يتخلف عن الوصف فيوجد الشرب ولا يوجد الإسهال كما فى بعض الأشخاص ، وفى هذا إشعار بأن علية بعض الأوصاف المدارة قد ثبت مع وجود المانع وهو تخلف الحكم عن الوصف ، فوجب أن يكون الدوران مفيداً للعلية فى جميع الصور ، وخصوصًا الصور التى لم يتخلف الحكم فيها عن الوصف ضرورة وجود المقتضى للعلية ، وهو كون ماهية الدوران مفيداً للعلية وانتفاء المانع - وهو تخلف الحكم عن الوصف ، وإلا لزم التحكم - وبذلك يكون الدوران مفيداً للعلية فى الجميع - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل بأنه معارض بالمثل فيقال علية بعض الأوصاف المدارة مع التخلف فى شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر لأن ماهية الدوران إما أن تكون مفيدة للعلية أو غير مفيدة لها فإن كانت ماهية الدوران مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران مفيداً لها فى كل الصور التى توجد فيها الماهية وامتنع أن يكون مفيدا للعلية فى البعض دون البعض الآخر لما فى ذلك من التحكم .

وإن كانت ماهية الدوران غير مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران غير مفيد لها فى كل الصور ، وامتنع أن يكون غير مفيد لها فى البعض ومفيداً لها فى البعض الآخر - لكن ثبت بالاتفاق أن المتضايفين ليس أحدهما علة للآخر مع تحقق ماهية الدوران فيهما ، وبذلك تكون ماهية الدوران غير مفيدة للعلية فى المتضايفين ، فوجب أن يكون الدوران غير مفيد للعلية بنفسه فى الجميع وإلا لزم التحكم ، ويكون الدوران غير مفيد للعلية بنفس الدليل الذى أثبتم به العلية فيكون دليلكم باطلاً .

وأجيب عن ذلك : بأن الذى يلزم على دعوانا ، وهى أن الدوران مفيد للعلية فى جميع الصور - تخلف العلية عن الدوران فى بعض الصور لمانع كما فى المتضايفين - وهذا لا شيء فيه لأن تخلف المدلول عن الدليل لمانع جائز ، ولا يقدح فى صحة الاستدلال بالدليل فى غير محل التخلف .

ولكن دعواكم أن الدوران غير مفيد للعلية يلزمها وجود العلية فى بعض الصور كما فى السقمونيا مع عدم وجود الدليل المثبت لها ، وهو كون الدوران مفيداً للعلية وهو باطل ، لأن وجود العلية بدون الدليل وجود للمدلول بدون الدليل ، وذلك غير معقول ، وبهذا ظهر صحة جوابنا عن المعارضة وعدم صحة جوابكم عنها . فكان دليلنا ملزمًا لكم .

ملاحظات :

سبق أن الدوران : وجود الحكم مع وجود الوصف ، وانعدامه مع عدم الوصف ، ونقول هنا أن الوجود مع الوجود ، والانعدام مع العدم قد يكون فى محل واحد . وقد يكون الوجود مع الوجود فى محل ، ويكون انعدام الحكم مع عدم الوصف فى محلٍ آخر . وكل منهما فرد من أفراد الدوران المتنازع فيه .

مثال الأول : تحريم الخمر مع الإسكار ، فإن التحريم يوجد فى عصير العنب إذا سكر ، وينعدم إذا زال الإسكار عنه بأن تحجر أو تخلل .

ومثال الثانى : تحريم التفاضل فى الربويات مع الطعم ، فإن التحريم يوجد عند وجود الطعم فى المطعومات ، وينعدم عند انعدام الطعم فى غيرها ، كالحديد والجبس ، فلا يحرم فيهما التفاضل .

* * *

الطريق السابع - السبر والتقسيم

السبر : معناه البحث والاختبار ، والتقسيم ، معناه جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل والترديد بينها . مثل أن يقال علة الربا فى البر إما الطعم وإما الكيل ، وإما الاقتيات .

فالسبر والتقسيم : هو جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلية ، فيتعين الباقى للتعليل .

وكان مقتضى الظاهر أن يقال التقسيم والسبر ليكون الترتيب فى اللفظ موافقًا للترتيب باعتبار الواقع ، وذلك لأن جمع الأوصاف الصالحة للعلية وهو المسمى بالتقسيم يوجد فى الخارج أولاً ، ثم يوجد بعده اختبار هذه الأوصاف وإلغاء ما لا يصلح منها للعلية .

ولعل النكتة فى مخالفة الظاهر هو أن المثبت للعلية فى السبر والتقسيم هو اختبار الأوصاف بإلغاء ما لا يصلح منها للتعليل ، فكان هو الأهم ، فقدم فى اللفظ اعتناءًا بشأنه .

مثال السبر والتقسيم : أن يقول الشافعى ولاية الإجبار فى النكاح إما أن تكون معللة أو غير معللة وإذا كانت معللة فإما أن تكون العلة البكارة أو الصغر أو

غيرهما ، لا جائز أن تكون غير معللة ولا أن تكون معللة بغير البكارة والصغر ، لأن الإجماع قائم على أنها معللة ، وأن العلة منحصرة فى هذين الوصفين .

ولا يصح أن يكون الصغر هو العلة وإلا لزم أن تكون الصغيرة مجبرة ولو كانت ثيبًا ، مع أن الحديث يدل على أن الثيب لا تجبر فى النكاح ، بل هى أحق بنفسها من وليها ، والثيب لفظ يتناول الصغيرة والكبيرة ، فتعين أن تكون العلة فى الإجبار البكارة .

أو يقول الشافعى علة الربا فى البر إما أن تكون الطعم أو الكيل أو القوت وكل من القوت والكيل لا يصح أن يكون علة لعدم المناسبة أو للتخلف ، فتعين أن تكون العلة الطعم .

* * *

هل السبر والتقسيم يفيد العلية قطعًا أو يفيدها ظنًا ؟

يكون السبر والتقسيم مفيدًا للعلية قطعًا إذا كان حصر الأوصاف التى يظن كونها علة قطعيًا بأن ردد فيه بين النفى والإثبات وكان الدليل الذى دل على إلغاء ما عدا الباقى قطعيًا كذلك - ومثل هذا النوع من السبر والتقسيم يكون حجة فى العقليات والشرعيات من غير خلاف .

وفيما عدا ذلك يكون مفيدًا للعلية ظنًا كما إذا كان من حصر الأوصاف والدليل المثبت للإلغاء ظنيًا أو كان أحدهما ظنيًا ، والآخر قطعيًا ومثل هذا النوع من السبر مختلف فيه :

فأكثر الشافعية يقولون يكون حجة على المتناظرين : المستدل والمعترض لأنه يفيد الظن بالعلية ، والعمل بالظن واجب على الجميع .

وقليل منهم يقول هو حجة على المستدل وليس حجة على المعترض لأن ظن العلية إنما يدركه المستدل فقط ، فظنه لا يكون حجة على خصمه ما دام يوجد عنده الظن بالعلة .

وذهب فريق ثالث إلى أنه لا يكون حجة على واحد منهما ، لأن الوصف

الباقى بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما بطل غيره من الأوصاف لأن علية الباقى ثبتت بالظن والظن قابل للخطأ ٠

وفصل إمام الحرمين فقال أن أجمع على أن حكم الأصل معلل كان الوصف الثابت بالسبر والتقسيم الظنى علة ، وكان حجة على الجميع لأن عدم العمل به يؤدى إلى إبطال الإجماع ، والإجماع لا يجوز إبطاله ، وإن لم يوجد إجماع على تعليل حكم الأصل لم يكن حجة عليهما ، لجواز إبطال الوصف الباقى كما بطل غيره دون أن يوجد مانع من ذلك ٠

ملاحظة :

عبر البيضاوى عن السبر والتقسيم - بالتقسيم الحاصر ، والتقسيم غير الحاصر - فالتقسيم الحاصر ٠ هو جمع الأوصاف التى يظن كونها علة مع التردد بينها بالنفى والإثبات ، مثل ولاية الإجبار فى النكاح ، إما أن تكون معللة أو غير معللة ، وإذا كانت معللة ، فالعلة إما الصغر وإما البكارة وإما غيرهما إلى آخر ما قلناه فى هذا المثال ٠

والتقسيم غير الحاصر هو جمع الأوصاف التى يظن كونها علة مع عدم الترديد بينها والإثبات ، مثل علة حرمة التفاضل فى البر إما الطعم أو الكيل أو القوت ، والوصفان الأخيران لا يصلحان إما لعدم المناسبة أو للتخلف فى بعض الصور ، فتعين الطعم أن يكون علة ٠

ونظراً لأن التقسيم الحاصر قد ردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات وذلك يمنع من تجويز وصف آخر غير ما ذكر فى التقسيم ، لا يصح أن يعترض عليه بتجويز وصف آخر غير ما ذكر ٠

لما كان التقسيم غير الحاصر لم يردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات وذلك يجوز معه عقلاً وجود وصف آخر غير المذكور فى التقسيم ، صح أن يعترض عليه بأن التقسيم غير حاصر لكل الأوصاف فيجوز أن تكون علة الحكم وصفًا آخر كما يصح أن يعترض عليه بأن الحكم يجوز أن يكون غير معلل ٠

فالتقسيم غير الحاصر يصح أن يوجه إليه اعتراضان :

الأول : لا نسلم أن الحكم معلل بل يجوز أن يكون غير معلل فلا يتم قولكم العلة إما كذا أو كذا ٠

الثانى : سلمنا أن الحكم معلل ولكن لا نسلم حصر العلة فيما ذكرتم لجواز أن تكون العلة وصفًا آخر غير الأوصاف التى ذكرت فى التقسيم ·

ويجاب عن الأول : بأن الكثير والغالب فى الأحكام الشرعية أن تكون معللة كما دل ذلك الاستقراء والتتبع لأحكام الشرع · فهذا الحكم يلحق بالكثير فيكون معللاً ·

ويجاب عن الثانى : بأننا بحثنا فلم نجد غير ما ذكر فى التقسيم ، وهذا مما يغلب على الظن عدم وجود ذلك الغير ، والظن كاف فى إثبات العلية ·

تنبيه : التقسيم غير الحاصر لا يفيد إلا الظن · وهذا لا يكون حجة فى العقليات · اتفاقًا أما فى الشرعيات فيجرى فيه الخلاف السابق فى السبر والتقسيم الظنى ·

أما التقسيم الحاصر فقد يفيد القطع إذا كان دليل إلغاء أما الباقى قطعيًا ، وحينئذٍ يكون حجة اتفاقًا فى العقليات والشرعيات ·

وقد يكون مفيداً للظن إذا كان دليل الإلغاء ظنيًا ، وفى هذه الحالة لا يكون حجة فى العقليات · أما فى الشرعيات فيأتى فيه الخلاف السابق ·

* * *

الطريق الثامن – الطرد

الطرد : مصدر بمعنى الإطراد ، ومعناه وجود الحكم مع وجود الوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها ·

والوصف الثابت بهذا الطريق يسمى بالوصف الطردى ، ويعرف بأنه وصف مقارن للحكم ولا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع ·

مثاله قول الشافعى : الخل مائع لا نبنى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن ·

فيكون الدهن مائعًا لا تبنى على جنسه القنطرة ، لا مناسبة بينه وبين عدم إزالة النجاسة به وإنما هو وصف طردى وجب عدم إزالة النجاسة به عنده ·

وقد اختلف الأصوليون فى كون الطرد مفيداً للعلية - فذهب أكثرهم ومنهم الآمدى وابن الحاجب إلى أنه لا يفيدها ولا يكون حجة .

ووجهتهم فى ذلك أن الطرد معناه : وجود الحكم مع وجود الوصف - وهذا معناه سلامة الوصف عن النقض ، وسلامة الوصف عن النقض وحده لا يوجب كونه علة ، لأن السلامة من مانع واحد لا تستلزم السلامة من كل الموانع لجواز أن يوجد مانع آخر .

وذهب جماعة منهم الرازى والبيضاوى إلى أنه مفيد للعلية ويحتج به فيها .

ووجهتهم فى ذلك أن وجود الحكم فى الوصف فى جميع الصور ما عدا صورة النزاع مما يغلب على الظن أن يكون الوصف علة ، لأن فرض المسألة أنه لم يوجد للحكم علة غيره ، فلو لم يجعل هذا الوصف عله للحكم لخلا الحكم عن العلة ، فيخلو عن المصلحة وهذا خلاف ما ثبت بالاستقراء من أن كل حكم لا يخلو عن مصلحة .

وحيث ثبتت عليته فى غير المتنازع فيه ثبتت العلية فى المتنازع فيه كذلك إلحاقاً بالكثر الغالب - فيكون الظن مفيداً للعلية . وهو المدعى .

وذهب فريق ثالث : إلى أو جود الحكم مع الوصف ولو فى صورة واحدة غير الصورة المتنازع فيها يفيد العلية ويكون حجة يجب العمل بمقتضاه .

ووجهته فى ذلك أن وجود الحكم مع الوصف فى تلك الصورة مما يغلب على الظن أن يكون الوصف علة ، لأن لا علة للحكم سواه ، فلو لم يجعل هذا الوصف علة لخلا الحكم عن المصلحة وهو باطل .

ويرد ذلك : بأن ظن العلية لا يحصل من وجود الوصف مع الحكم فى صورة واحدة وإنما يحصل بواسطة التكرار ، وذلك إنما يكون بحصوله فى صور متعددة غير الصورة المتنازع فيها - وعند انتفاء الظن بالعلية تنفى العلية ، ولا يكون الطرد مفيد للعلية فيما ذكر .



الطريق التاسع - تنقيح المناط

تنقيح المناط قبل أن يجعل علمًا فى الطريق المثبت للعليـة كان مركبًا إضافيًا من مضاف هو تنقيح ، ومضاف إليه هو المناط .

أما التنقيح فمعناه : فى اللغة التهذيب والتخليص يقال نقح الشاعر القصيدة إذا هذبها وخلصها من الأبيات التى لا دخل لها فى الموضوع .

وأما المنـاط فهو فى الأصل مـصدر مـيمى بمعنى اسم المكان ، ومـعناه الإناطة والتعليق - وتسمى العلة مناطًا ، لأن الشارع علق الحكم وربطه بها .

وأما بـعد جعـله علمًا على الطريق المذكـور فقـد اختلف فـى تعريفـه فعـرفه بعضهم : بأنه بذل الجهد فى تعيين العلة من بين الأوصاف التى أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجـماع وذلك بحـذف ما لا دخل له فى التـأثير مثـل حديث الأعرابى الذى قال فيه واقعت أهلى فى نهار رمـضان - فقال له النبى عليه السلام ، أعتق رقـبـة ، فإن تقدير الكلام واقعت أهلك فى نهار رمضان فأعتق رقبة .

فالرسول عليه السلام أناط عتق الرقـبة وهو الحكم . بوقاع الأعرابى أهله نهار رمضان وهذه الأوصاف لا تأثـير لبعضها فى الحكم ، مثل كـون الذى واقع أعرابيًا ، لأن الأحكام تشـريعـها عـام لا يخـتص بهـا فرد دون فـرد مـادام لم يقم دليل على الخصوصـية ، كجعل شهادة خـزيمة قائمة مقام شهـادة الإثنين . ومثل كون الموطوءة أهلاً وزوجة للواطىء - لأن غير الأهل أولى بالكفارة من الأهل من حيث أن الزوجة يحل وطؤها فى الجملة وذلك فى ليل رمضان ، وغير الزوجة لا يحل وطؤها لا ليلاً ولا نهـارًا وبذلك يكون كل من وصـف الأعرابـية ، والأهـل ملغى لا تأثيـر له فى وجوب الكفـارة ويكون المؤثر فى وجوبها هو الجـماع فى نهار رمضـان . فيكون هو العلة .

ويزيد الحنفيه والمالكية على هذا الذى سـبق . أن الجماع كذلك ملغى لا تـأثير له ، والمؤثر هو انتـهاك حـرمة الشهـر بتناول المفطر ، فـيكون هو العلة وبذلك تجب الكفارة فى الأكل أو الشرب عمدًا ، كما تجب بالجماع .

وممن عرف تنقيح المناط بالتـعريف السابق . ابن السبكى وجعله مـغايرًا لإلغاء الفارق .

أما البيضاوى فقد عرفه بأنه : بيان المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليتعين المشترك بينهما للعلية وبذلك يكون تنقيح المناط عنده مساويًا لإلغاء الفارق ، وليس مغايرًا له كما قال ابن السبكى ·

وقد ذكر البيضاوى لبيان إلغاء الفارق طرقًا ثلاثة :

الأول : يفيد العلية ويعتبر من تنقيح المناط ·

والثانى : يفيد العلية ولكنه من السبر والتقسيم وليس من تنقيح المناط ·

والثالث : لا يفيد العلية أصلا ·

مثال الأول : أن يستدل الشافعى على وجوب القصاص بالمثقل فيقول لا فارق بين القتل بالمثقل ، والقتل بالمحدد ، الا كونه محددًا ، وكونه محددًا لا تأثير له · لأن المقصود من وجوب القصاص حفظ النفوس وعدم الاعتداء عليها ، فلو جعلت العلة فيه هى القتل بالمحدد ، لعمد الناس إلى القتل بالمثقل فرارًا من القصاص ، فيضيع مقصود الشارع من الحكم ·

وإذا كان المحدد لا تأثير له فى الحكم ، كان المؤثر هو القتل العمد العدوان مطلقًا ، فيكون هو العلة ، وبذلك يجب القصاص بالمثقل كما يجب بالمحدد لتحقق العلة فيه ·

فهذا الطريق قد صرح فيه بنفى إلغاء الفارق فكان من تنقيح المناط ·

مثال الثانى أن يقول الشافعى فى الاستدلال على الحكم السابق ، العلة فى وجوب القصاص ، إما القتل العمد العدوان مع كونه بالمحدد ، وإما القتل العمد العدوان مطلقًا ، والأول باطل ، لأن المقصود من وجوب القصاص حفظ النفوس ، ولا يتحقق ذلك بشرعية القصاص عند المحدد فقط ، وإلا لقتل الناس بالمثقل فرارًا من وجوب القصاص ، فتعين أن يكون الثانى هو العلة ، وبذلك يجب القصاص فى كل من المثقل والمحدد لتحقيق العلة فيه ·

فهذا الطريق أفاد أن مطلق القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص ولكن لم يصرح فيه ببيان إلغاء الفارق ، فخرج عن تنقيح المناط إلى السبر والتقسيم ·

ومثال الطريق الثالث أن يقال فى المثال المذكور : وجوب القصاص لابد له من محل ، لأنه حكم ، والحكم لابد له من محل يتعلق به ، فمحله إما القتل العمد العدوان مطلقًا ، وإما القتل العمد العدوان بالمحدد ، والثانى باطل فتعين الأول أن يكون هو محل الحكم فيثبت وجوب القصاص فى كل المحال ·

وهذا الطريق لا يفيد العلية ، لأن غاية ما يفيده أن المحل عام ، وله أفراد متعددة . ولا يلزم من عموم المحل ، وتعلق الحكم بكل محل لجواز أن يكون بعض أفراد المحل لا حكم له .

* * *

الفرق بين تنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وتخريج المناط

العلة فى القياس يتعلق بها أمور ثلاثة : تنقيح المناط ، أو تحقيقه أو تخريجه .

فتنقيح المناط سبق بيانه ومما تقدم يعلم أنه خاص بالعلل المنصوصة. فلا يوجد فى العلل المستنبطة .

وأما تحقيق المناط ، فهو قيام الدليل على أن علة الأصل المتفق عليها بين المعترض والمستدل موجودة فى الفرع سواء كانت العلة فى الأصل منصوصة أو مستنبطة ، فقيام الدليل على أن تلك العلة موجودة فى الفرع كما هى موجودة فى الأصل يعتبر تحقيقًا للمناط .

ومن هنا يتبين أن تحقيق المناط يجرى فى العلل المنصوصة والعلل المستنبطة ، مثاله أن يتفق المتناظران على أن العلة فى تحريم التفاضل فى البر هى الاقتيات ، وأن هذه العلة موجودة فيه ، ويختلفا فى التين هل هو مقتات أو غير مقتات ، فإقامة الدليل على أن التين مقتات كالبر يعتبر تحقيقًا للمناط .

وأما تخريج المناط فهو استنباط علة معينة للحكم بأى طريق من طرق استنباطها . كالمناسبة مثلاً ، أو الدوران ، أو السبر والتقسيم فتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة .

ومما تقدم يعلم أن تنقيح المناط خاص بالعلل المنصوصة ، وتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة ، وأما تحقيق المناط فهو عام فى النوع .

تنبيـــــــه :

ذكر الأصوليون طريقين فاسدين لا يصح الاستناد إليهما فى إثبات العلية . .

الطريق الأول : الاستدلال على العلية بعدم وجود دليل على عدم العلية . مثل

أن يقال : هذا الوصف علة ، لأنه لا دليل يدل على عدم عليته ، فتنتفى عدم العلية لنفى دليلها ، لأن نفى الدليل يستلزم نفى المدلول ، ومتى انتفى عدم العلية ، ثبتت العلية · لأنهما نقيضان ، والنقيضان لا يرتفعان ·

وإنما كان هذا الطريق غير مفيد للعلية ، لأنه يمكن معارضته بمثله ، فيقال : هذا الوصف ليس بعلة ، لأنه لا دليل يدل على العلية ، فتنتفى العلية ، لأنهما نقيضان ، والنقيضان لا يرتفعان ·

الطريق الثانى : الاستدلال على علية الوصف بكونه محققًا للقياس المأمور به - مثل أن يقال علية هذا الوصف تؤدى إلى القياس المأمور به ، وكل ما أدى إلى القياس المأمور به يكون أولى من غيره - فعلية هذا الوصف أولى من عدم عليته ·

دليل الصغرى : أن الوصف إذا جعل علة يكون المحل الذى وجد فيه أصلاً يمكن إلحاق الغير به متى وجدت تلك العلة فيه وهذا هو القياس ، أما إذا لم يجعل هذا الوصف علة فلا يتأتى القياس ، لعدم وجود الركن المهم وهو العلة ·

دليل الكبرى : أن الوسيلة إلى المأمور به تكون مطلوبة لأن ما لا يتم المطلوب إلا به يكون مطلوبًا ·

وإنما كان هذا الطريق فاسدًا ، لأنه يوجب الدور ، وبيان ذلك أن علية الوصف بمقتضى الطريق المذكور متوقفة على القياس، إذ لو لم يكن القياس مأمورًا به لم تثبت العلية ، ولكن القياس متوقف على علية الوصف فما لم تتحقق العلة فيه لا يتحقق قياس مأمور به ، وبذلك تكون علية الوصف متوقفة على القياس المأمور به والقياس المأمور به متوقف على علية الوصف ، فوجد الدور لتوقف كل منهما على الآخر ·

* * *

المبحث الثالث

فى قوادح العلة أى مبطلاتها

مبطلات العلة ستة : النقض - وعدم التأثير - والكسر - والقلب - والقول بالموجب - والفرق ·

* * *

الأول النقض

النقض فى اللغة الحل والإبطال ، وعند الأصوليين : هو وجود الوصف المدعى كونه علة فى محل من تخلف الحكم عنه فى ذلك المحل مثل أن يقول الشافعى فيمن ترك النية فى الصوم ليلاً - تعرى أول صومه عن النية فلا يصح . فيجعل العلة فى عدم صحة الصوم عراء أول الصوم عن النية وخلوه عنها .

فيقول الحنفى له : هذه العلة منقوضة بصوم التطوع ، فإنه صحيح إذا أحدث النية فيه نهاراً . وبذلك تكون العلة ، وهى عراء أول الصوم عن النية قد وجدت فى صوم التطوع ، وتخلف الحكم وهو عدم صحة الصوم عنه ، لأن الصوم فى هذه الحالة صحيح .

وقد اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح فى كون الوصف علة فى غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليته .

ومعنى ورود النقض على سبيل الاستثناء أو تخلف الحكم عن الوصف فى الصورة المستثناة وارد على كل وصف يدعى كونه علة فى الأصل ، وعلى أى مذهب من المذاهب .

مثاله ، جواز بيع العرايا - وهى بيع الرطب على رءوس الأشجار بالتمر فإنه ناقض لعلة تحريم الربا سواء جعلت علة التحريم الطعم أو الكيل أو القوت أو المال ، لأن كلا من هذه الأوصاف موجود فى العرايا والتحريم تخلف فيها ، حيث جاز بيعها مع وجود التفاضل .

وإنما كان النقض الوارد على سبيل الاستثناء غير قادح فى العلية لأن النقض فى الصورة المذكورة ، وإن أفاد أن الوصف ليس بعلة لتخلف الحكم عنه ، وشأن العلة أن يوجد المعلول بوجودها ، إلا أن علية الوصف فى غير الصورة المستثناة قد ثبتت بالإجماع ، لأن العلماء متفقون على أن علة الربا فى غير النقدين لا تخرج عن كونها : الكيل أو الطعم أو الاقتيات والادخار ، أو المالية ، ودلالة الاجماع على علية الوصف أقوى من دلالة الدليل على تخلف الحكم المستلزم لعدم العلية ، فقدم الإجماع عليه لترجيحه وكانت العلية ثابتة فى غير محل التخلف .

فإن كان النقض ليس وارداً على سبيل الاستثناء ، فقد اختلف الأصوليون فى كونه قادحًا أو غير قادح على مذاهب كثيرة . أشهرها ما يأتى :

المذهب الأول : لا يقدح النقض فى العلية مطلقًا ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وسواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع ، وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية ، ويسمونه تخصيص العلة .

المذهب الثانى : يقدح النقض مطلقًا ، وهو مذهب الشافعى ، ومختار الإمام الرازى .

المذهب الثالث : يقدح النقض فى العلل المستنبطة ، ولا يقدح فى العلل المنصوصة ، وهو المختار عند أكثر الشافعية ، ولا فرق فى الموضعين بين أن يكون التخلف لمانع أو لغير مانع .

المذهب الرابع : وهو المختار عند البيضاوى ، يقدح النقض إذا كان التخلف لغير مانع . ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع ، ولا فرق فى ذلك بين العلل المنصوصة ، والعلل المستنبطة .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن تخلف الحكم عن الوصف فى بعض الصور ، إما أن يكون لدليل . أو لغير دليل . فإن كان التخلف لغير دليل لم يعتبر ذلك التخلف ، والمعتبر ، هو الدليل الذى دل على العلية . وبذلك لا يكون النقض قادحًا .

وإن كان التخلف لدليل علية لم يقدح كذلك ، لأن هذا الدليل يكون مخصصًا للدليل الذى دل على العلية ، والتخصيص جائز لا حجر فيه ، لأنه يرد على العام مطلقًا ، سواء كان العموم مستفاداً من اللفظ أو من المعنى وبهذا ظهر أن النقض غير قادح فى العلية مطلقًا وهو المطلوب .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن العلة . هى الوصف المستلزم للحكم والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع لا يكون مستلزمًا للحكم، ضرورة تخلف الحكم عنه للدليل الذى دل على التخلف ، فلا يكون الوصف علة عند وجود المانع .

وإذا انتفى كونه علة مع المانع ، مع أن العقل يسند تخلف الحكم فى هذه الحالة إلى وجـود المانع . ولا يسنده إلى عـدم المقـتضى ، ضرورة أن المقـتضى موجود ، انتفى أن يكون علة عند تخلف الحكم عنه لغير مانع من باب أولى ، لأن العقل يسند التخلف فى هذه الحـالة إلى عدم المقتـضى ولا يسنده إلى المانع ، لأن المفروض أنه لا مانع وبذلك يكون النقض قادحًا فى العلية مطلقًا وهو ما ندعيه .

وأجـيب عن ذلك : بأن العلة هـى الوصف المعـرف للحكـم ، وليـست هى الوصف المستلزم للحكم ، لأننا نتكلم فى العلل الشـرعيـة ، لا فى العلل العقلـية والعلل الشرعية معرفات كما سبق لا مؤثرات ، والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع يصدق عليه أنه معرف للحكم إذا قطع النظر عن المانع وجودًا وعدمًا فيصدق عليه أنه علة أما عند تخلف الحكم عنه لغير مانع فـلا يكون معرفًا له فلا يكون علة . وبذلك يكون النقض مبطلاً للعلية عند عدم المانع ، وليس مبطلاً لها عند المانع ، ونحن نقول بذلك ، وهذا الجواب من قبل البيضاوى .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن العلل المنصوصة إنما تثبت بنص الشارع عليها، فتخلف الحكم عنها فى بعض الصور لدليل يثبت التخلف لم يخرج عن كونه تخصيصًا للدليل المثبت للعلية بغير محل التخلف، وغاية الأمر أن المخصص قد تأخر عن هذا الدليل إلى وقت الحاجة إليه، وتأخر البيان إلى وقت الحاجة لا شىء فيه.

أما العلل المسـتنبطة ، فإثبـات عليتها يـرجع إلى المجتهـد ، فلو جعل تخلف الحكم عنها فى بعض الصور غير قادح فى عليتها لم يصح إبطال العلة المستنبطة أصلاً لأن للمجتـهد أن يقـول : أردت من قولى إنها علة عليـتها ، فى غـير الموضع الذى يعترض على بـه ، وفى ذلك سد لباب الإبطال ، وليس ذلك مذهبًا لأحد . ولهذا الفارق الذى قلـناه . كان النقض غيـر قادح فى العلل المنصـوصة وقادحًـا فى العلل المستنبطة وهو ما ندعيه .

ويجاب عن ذلك من قـبل البيضاوى ، بأن مـا قلتموه فى العلل المنصـوصة لا يضرنا ، لأن التخـلف حينئذٍ يكون لمانع وهو دليل التخلف والتـخلف لمانع لا يقدح عندنا .

أما ما قلتموه فى العلل المستنبطة ، فلا يتم إلا إذا كان التخلف مطلقًا لا يقدح سواء كـان لمانع أو لغير مـانع ، وليس ذلك مذهبًا لنا فـالمجتهـد عند عدم المانع من

التخلف لا يسمع قوله لأنه قول بلا دليل ، أما عند المانع فإن قوله يكون مقبولاً ، لاستناده إلى الدليل المثبت للتخلف ·

واستدل البيضاوى بما يأتى :

أولاً : نقض العلة ، كتخصيص العام ، بجامع أن كلا منهما قد تخلف فيه مقتضى الدليل عن الدليل ، فإن مقتضى العام حكمه فى جميع أفراده ، وقد تخلف هذا المقتضى فى الفرد الذى دل عليه المخصص ، ومقتضى الدليل المثبت للعلية وجود العلة فى جميع المحال ، مع وجود الحكم معها ، وقد تخلف هذا المقتضى فى الصورة التى حصل فيها النقض · وتخصيص العام لدليل جائز ولا يبطل الاستدلال بالعام فى غير محل التخصيص ، فكذلك نقض العلة لدليل يدل على تخلف الحكم عن الوصف لا يبطل العلية ، فى غير محل التخلف ، وبذلك يكون النقض لمانع غير قادح فى العلية ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة · وهو ما ندعيه ·

وثانيًا : ظن العلية عند وجود المانع لا يزال باقيًا ، لأن العقل يسند التخلف إلى المانع ، ولا يسنده إلى عدم المقتضى ضرورة أن المقتضى للحكم فى غير محل التخلف هو الوصف الذى وجد وتخلف الحكم عنه ومادام الظن باقيًا عند وجود المانع وجب العمل به · لأن العمل بالظن واجب فيكون الوصف مع المانع علة للحكم ، ولا يكون التخلف لمانع قادحًا فى عليته ·

أما عند عدم المانع ، فإن ظن العلية يزول : لأن العقل يسند تخلف الحكم فى هذه الحالة إلى عدم المقتضى ولا يسنده إلى المانع ، لأن المفروض أنه لا مانع ، وإذا زال ظن العلية ، فقد زالت العلية ، وبذلك يكون الوصف عند عدم المانع غير علة ، فيكون النقض عند عدم المانع قادحًا وهو المطلوب ·

ملاحظة :

القائلون بأن النقض غير قادح فى العلية متفقون على أن المثبت للعلية لا يكلف بالاحتراز عنه لأنه لا اعتبار له عندهم ·

أما القائلون بأن النقض قادح فيها فقد اختلفوا فى وجوب الاحتراز وعدم وجوبه على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : لا يجب الاحتراز عنه ، وعند وروده يدفع بما يدفع به النقض ، وسيأتى ذلك ·

المذهب الثانى : يجب الاحتراز عنه حتى لا يوجه إليه .

المذهب الثالث : إن كان النقض واردًا على سبيل الاستثناء يجب عليه الاحتراز عنه لكونه مشهورًا ، وإن كان واردًا على خلاف ذلك لم يجب عليه لعدم شهرته .

والمختار عند ابن الحاجب المذهب الأول ، وتوقف الإمام الرازى فحكى المذاهب السابقة من غير ترجيح . أما البيضاوى فلم يتعرض لشىء من ذلك .

* * *

جواب النقض

سبق أن النقض هو : وجود الوصف المدعى كونه علة فى محل مع تخلف الحكم عنه فى ذلك المحل ، وسبق اختلاف الأصوليين فيه من حيث كونه قادحًا أو ليس قادحًا ، وأن المختار عند البيضاوى أنه يقدح عند عدم المانع ، ولا يقدح مع المانع .

ونقول هنا : إن النقض يعتبر اعتراضًا موجهًا إلى الدليل الذى أثبت به المستدل كون الوصف علة فإذا وجه هذا الاعتراض إلى دليل المستدل وكان المستدل ممن يرى أن النقض لا يقدح عند المانع أمكن للمستدل أن يجيب عنه بواحد من أجوبة ثلاثة .

* * *

الجواب الأول

أن يمنع المستدل وجود العلة فى محل التخلف لعدم تحقيق جزء من أجزائها . مثل : أن يقول الشافعى فيمن لم ينو الصوم ليلاً : تعرى أول صومه عن النية فلا يصح فيقول له الحنفى : هذه العلة منقوضة بصوم التطوع ، فإنه لو خلا عن النية ليلاً بأن أحدث النية نهارًا فإن الصوم يكون صحيحًا ، فالعلة قد وجدت الحكم عنها .

فيقول الشافعى : نمنع وجود العلة فى صوم التطوع ، لأن العلة فى عدم الصحة هى عراء أول الصوم الواجب عن النية . فالوجوب جزء من العلة ، ولم يتحقق ذلك الجزء فى صوم التطوع ، فلم تتحقق العلة لعدم تحقق أحد أجزائها .

هل للمعترض أن يستدل على وجود العلة فى محل التخلف ؟

إذا منع المستدل وجود العلة فى محل التخلف لعدم وجود جزء من أجزائها ، كما فى المثال السابق . فهل للمعترض أن يقيم الدليل على أنها موجودة فيه ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة :

١ - ليس ذلك . لأنه يعتبر انتقالاً فى المناظرة ، فالمعترض يصير مستدلاً ، والمستدل يصير معترضًا ، وهذا غصب ، والغصب ممنوع .

٢ - له ذلك ، لأن هذا يعتبر تتميمًا لما ادعاه ، فإن دعوى النقص تتضمن شيئين - أحدهما أن العلة موجودة فى محل التخلف ، وثانيهما أن الحكم قد تخلف عنها ، فاستدل المعترض على وجود العلة فى محل التخلف يعتبر إثباتًا لدعواه ، وليس انتقالاً .

٣ - إن كان المعترض لا طريق له لرد كلام المستدل إلا الاستدلال على وجود العلة فى محل التخلف قبل منه ذلك ، تحقيقا لفائدة المناظرة - وهى انقطاع أحد الخصمين - وإن كان له طريق آخر غير هذا لم يقبل منه ذلك ، لأنه اشتغال بشىء غيره أنفع منه .

وهذه الأقوال الثلاثة تجرى أيضًا فيما إذا استدل المستدل على العلية بدليل يمكن جريانه فى محل للتخلف مثل أن يقول الحنفى : من أحدث النية قبل الزوال فى نهار رمضان فصومه صحيح ، قياسًا على من أتى بالنية ليلاً بجامع أن كلا منهما قد أتى بمسمى الصوم ، فالحنفى قد جعل العلة فى صحة الصوم هى الإتيان بمسمى الصوم فى الصورتين . ثم يستدل على هذه العلة بأن مسمى الصوم هو الإمساك مع النية - وهذا متحقق فيمن نوى ليلاً ومن نوى نهارًا قبل الزوال .

فيقول الشافعى له : هذه العلة منقوضة بمن أحدث النية نهارًا بعد الزوال فإنه قد أتى بمسمى الصوم مع أن صومه باطل اتفاقًا . فيقول له الحنفى لا نسلم أن العلة موجودة فيمن أحدث النية بعد الزوال . فهل للشافعى فى هذه الحالة أن يقول له : إن الدليل الذى أقمته على العلية فى غير محل التخلف يوجد كذلك فى محل التخلف ؟ . فإما أن يكون الدليل باطلاً أو تكون العلة منقوضة .

فى ذلك الأقوال الثلاثة المتقدمة - قال بعض الأصوليين ، ليس له ذلك لأنه يعتبر انتقالاً من نقض العلة إلى نقض الدليل . فلا يمكن من ذلك تقليلاً للجدل ومنعًا من انتشاره .

وقال البعض الآخر له ذلك ما دام قد منع من الاستدلال على وجود العلة فى محل التخلف ، لأن ذلك لا يعتبر غصبًا ، وغاية الأمر أنه انتقل من اعتراض إلى اعتراض مع كونه لا يزال معترضًا ، وهذا لا شىء فيه .

وقال فريق ثالث : إن كان له طريق آخر لرد كلام المستدل لم يمكن من ذلك لأنه اشتغال بشىء غيره أنفع منه ، وإن لم يكن له طريق لذلك إلا هذا الطريق ، قبل منه ذلك تحقيقًا لفائدة المناظرة .

* * *

الجواب الثانى

أن يمنع المستدل تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض ويدعى أنه موجود فيه ، إما تحقيقًا ، وإما تقديرًا ، ثم إن كان وجود الحكم فى محل التخلف تحقيقًا مذهبًا للمستدل ، اندفع النقض وصح الجواب اتفاقًا ، سواء كان مذهبًا للمعترض كذلك أو ليس مذهبًا له ، أما إن كان وجود الحكم فى محل التخلف تقديريًا ، فمن العلماء من جزم بدفع النقض كوجود الحكم تحقيقًا ، ومنهم من توقف فى ذلك .

مثال : وجود الحكم تحقيقًا ، أن يقول الشافعى : السلم عقد معاوضة ، فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع - فيقول الحنفى هذه العلة منقوضة بالإجارة فإنها عقد معاوضة ، ومع ذلك فالتأجيل شرط فيها ، فالحكم قد تخلف عن العلة .

فيقول الشافعى : لا نسلم تخلف الحكم فى الإجارة ، فإن الإجارة لا يشترط فى صحتها التأجيل فهى كالبيع فى ذلك ، واشتراط التأجيل فيها لاستيفاء المعقود عليه وهو المنفعة ، باعتبار أنها ليست موجودة عند العقد . ولا يلزم من اشتراط التأجيل لاستقرار المنفعة ، أن يكون التأجيل شرطًا فى الصحة حتى يقال أن الحكم قد تخلف عن العلة .

ومثال الحكم التقديرى : أن يقول المستدل ، ولد الأمة رقيق ولو كان أبوه حرًا ، والعلة فى رق أمه . فيقول المعترض هذه العلة منقوضة بولد المغرور ، فإن الأمة إذا غرت الحر فادعت أنها حرة فتزوجها ثم تبين له بعد ذلك أنها أمة ، فإن ولدها يكون حرًا وبذلك تكون العلة وهى رق الأم موجودة ، والحكم وهو رق الولد قد تخلف عنها .

فيقول المستدل : لا نسلم عدم وجود الحكم · لأن الولد موجود تقديرًا ، ولذلك يجب فى الولد القيمة ، ولو كان حرًا ما وجبت قيمته ·

* * *

هل للمعترض أن يستدل على عدم وجود الحكم ؟

إذا منع المستدل تخلف الحكم فى محل النقض ، فهل للمعترض أن يقيم الدليل على عدم وجوده فيه ، فى ذلك أقوال ثلاثة هى بعينها الأقوال السابقة فى منع وجود العلة ·

* * *

الجواب الثالث

أن يقول المستدل إن الحكم قد تخلف عن العلة لمانع ، والتخلف لمانع لا يبطل العلية ، مثل قول الشافعى : علة وجوب القصاص فى القتل بالمحدد القتل العمد العدوان ، وهى موجودة فى المثقل فيجب فيه القصاص كما وجب فى المحدد ، فيقول الحنفى : هذه العلة منقوضة بقتل الوالد ولده فإن الوالد لا يجب عليه القصاص فى قتل ولده عمدًا عدوانًا : فيقول الشافعى : إن تخلف الحكم عن العلة فى هذه الصورة لمانع ، وهو الأبوة ، فإن الوالد سبب فى حياة ولده فلا ينبغى أن يكون الولد سببًا فى موت أبيه ·

* * *

تنبيه

عند الاعتراض بالنقض والجواب عنه ، يراعى ما يأتى :

أولاً : إذا ادعى المستدل أن العلة موجودة فى جميع الصور ، فلا يناقض هذه الدعوى عدم وجودها فى كل الصور ، لأن السالبة الكلية لا تناقض الموجبة الكلية · لأنه لا تناقض بين الكليتين ، والذى يناقض دعوى المستدل المتقدمة ، عدم وجود العلة فى صورة مبهمة ، أو عدم وجودها فى صورة معينة لأن ذلك يكون من قبيل السالبة الجزئية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية ·

ثانيًا : إذا ادعى المستدل أن الحكم موجود فى صورة مبهمة أو فى صورة

معينة ، فلا يناقض هذه الدعوى عدم وجوده فى بعض الصور لأن السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية . والذى يعتبر نقيضًا لها هو عدم وجود الحكم فى كل الصور ، لأن السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية . وكذلك تنتقض الدعوى السابقة بعدم وجود الحكم فى الصورة المعينة التى ادعى ثبوت الحكم فيها لأن النفى والإثبات قد اجتمعا على محل واحد فى وقت واحد ، وهذا تناقض والنقيضان لا يجتمعان .

ثالثًا : إذا ادعى أحد الخصمين نفى الحكم فى جميع الصور ، انتقضت تلك الدعوى بثبوت الحكم فى صورة معينة أو فى صورة مبهمة ، لأن الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية ولا تنتقض بثبوت الحكم فى جميع الصور ، لأنه لا تناقض بين الكليتين .

رابعًا : دعوى نفى الحكم فى صورة مبهمة أو فى معينة يناقضها ثبوت الحكم فى نفس الصورة لأن الموجبة الكلية نقيض للسالبة الجزئية ، كما يناقضها ثبوت الحكم فى نفس الصورة المعينة التى ادعى نفى الحكم فيها ، لأن النفى والإثبات يكونان قد اجتمعا على محل واحد فى وقت واحد ، وهما نقيضان ، والنقيضان لا يجتمعان .

ولا يناقض الدعوى السابقة ثبوت الحكم فى بعض الصور ، لأن الموجبة الجزئية لا تناقض السالبة الجزئية .

* * *

الثانى من قوادح العلة عدم التأثير وعدم العكس

تأثير العلة فى الحكم معناه : انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فى نفس المحل الذى ثبت علية الوصف فيه . فعدم التأثير معناه وجود الحكم بدون الوصف فى المحل الذى ثبتت عليته فيه .

مثاله : أن يقول الشافعى مستدلاً على عدم صحة بيع الغائب - الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء - فيجعل العلة فى عدم صحة بيع الطير فى الهواء . كونه غير مرئى ليلحق الغائب به فى هذه العلة . فيقول المعترض له . هذه العلة لا تأثير لها فى الأصل ، لأن عدم الصحة يوجد فى الطير ولو كان مرئيًا ، فإن الطير فى الهواء لا يصح بيعه مطلقًا مرئيًا أو غير مرئى لعدم القدرة على تسليمه، فالوصف غير مؤثر فى الحكم لوجود الحكم بدونه .

وعكس للعلة: معناه انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف المدعى كونه علة فى موضع آخر غير الموضع الذى ثبتت العلية فيه - فعدم العكس معناه ، وجود الحكم بدون الوصف فى موضع غير الموضع الذى ثبتت فيه العلية ·

مثاله : أن يقول الحنفى مستدلاً على أن آذان الصبح لا يقدم على وقتها ، صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم آذانها على وقتها كصلاة المغرب - فيجعل العلة فى منع تقديم الآذان على وقت المغرب كونها صلاة لا تقصر ، ثم يقيس الصبح عليها بهذه العلة ليثبت لها عدم تقديم الآذان على وقتها كما ثبت ذلك للمغرب - فيقول المعترض له هذا الوصف غير منعكس · لأن عدم تقديم الآذان على الوقت موجود فى الظهر والعصر ، مع أن كلا منهما صلاة يجوز فيها القصر ، وكل منهما غير المغرب ، فالحكم وهو عدم تقديم الآذان قد وجد فى غير المغرب مع تخلف الوصف عنه وهو عدم القصر ·

* * *

اختلاف العلماء فيه

اختلف الأصوليون فى عدم التأثير وعدم العكس من حيث كونه قادحًا فى العلية أو غير قادح فيها على مذاهب ثلاثة :

الأول : يقدح مطلقًا سواء كانت العلل مستنبطة أو منصوصة ·

الثانى : لا يقدح مطلقًا لا فى العلل المنصوصة ولا فى العلل المستنبطة ·

الثالث : لا يقدح فى العلل المنصوصة ويقدح فى العلل المستنبطة ·

* * *

مبنى الخلاف

وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر هو جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر وعدم جواز ذلك ·

فالقائلون يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر قالوا : إن عدم التأثير وعدم العكس لا يقدح فى علية الوصف لأن غاية ما يترتب عليه أن يوجد الحكم عند عدم الوصف لوجود وصف آخر يصلح أن يكون علة لذلك الحكم ولا شىء فى ذلك لأن الحكم الواحد يصح أن يعلل بعلل متعددة ·

والقائلون بعدم جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة يقولون : إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح فى كون الوصف علة - لأن وجود الحكم بدون الوصف المدعى كونه يقضى بعدم عليته لذلك الحكم لأن المعلول لا يوجد بدون علته ·

ومن قال يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة إذا كانت منصوصة ولا يجوز تعليله بعلل مستنبطة قال : إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح فى المستنبطة ولا يقدح فى المنصوصة ·

وإذ علم أن الخلاف فى عدم التأثير وعدم العكس مبنى على الخلاف فى جواز تعدد العلل للحكم الواحد وعدم جوازه كان علينا أن نذكر هذا الخلاف ووجهة المتخالفين لنكون على بينة مما نحن فيه ·

اختلف الأصوليون فى تعليل الحكم الواحد سواء كان واحداً بالشخص أو كان واحداً بالنوع بأكثر من علة واحدة على أقوال ثلاثة :

١ - لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو أكثر سواء كانت العلل منصوصة أم مستنبطة ·

٢ - يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر لا فرق فى ذلك بين العلل المنصوصة والمستنبطة ·

٣ - يجوز تعليله بذلك فى العلل المنصوصة ولا يجوز فى المستنبطة وهو المختار للبيضاوى ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر يوجب اجتماع مؤثرين أو أكثر على أثر واحد وهو باطل لما فيه من التنافى والتناقض ··

وبيان ذلك : أن تعليل الحكم بالعلة الأولى يقتضى أن الحكم مفتقر إلى هذه العلة وليس مفتقراً إلى غيرها ، ومقتضى هذا أن العلة الثانية توصف بأنها غير مفتقرة إليها وتوصف العلة الأولى بأنها مفتقر إليها فإذا علل علل الحكم بعلة ثانية اقتضى ذلك أن الحكم مفتقر إليها وليس مفتقراً إلى غيرها ومقتضى هذا أن العلة الثانية

توصف بأنها مفتقر إليها ، والعلة الأولى توصف بأنها غير مفتقر إليها ، وقل مثل ذلك فى العلة الثالثة والرابعة وهلم جرا وبذلك يلزم أن تكون كل علة مفتقراً إليها وغير مفتقر إليها فى وقت واحد وهذا تناقض ٠

وأجيب عن ذلك بأن العلل الشرعية معرفات وليست مؤثرات واجتماع معرفين على معرف واحد لا شىء فيه ، ألا ترى أن العالم بجميع أنواعه معرف للصانع ٠

فإن قيل إن اجتماع معرفات على معرف واحد يوجب التناقض كذلك لأن كل معرف يوصف بأنه مفتقر إليه وليس مفتقراً إليه فى وقت واحد وهو باطل ٠٠

قلنا جوابًا عن ذلك إن المعرفات لا تقتضى الإيجاد كما هو شأن المؤثرات ، والتعريف جهاته مختلفة ، فيصح أن يكون كل معرف معرفًا لجهة لا يعرفها الآخر ، فيكون كل معرف موصوفًا بأنه مفتقر إليه فى تعريفه للجهة التى اختص بها ولا يوصف بأنه غير مفتقر إليه من هذه الجهة ، وبذلك لا تناقض لاختلاف الجهة ٠٠

ولا يقال إن المؤثرات كذلك لأن الإيجاد واحد لا يختلف ، فعند حصول الإيجاد بمؤثر واحد يكون ما عداه من العلل غير مفتقر إليه ٠ فلو جعل علة للزم أن يكون مفتقراً إليه فيلزم التنافى لاتحاد الجهة ٠٠

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين شرعيتين فأكثر لا يترتب عليه محال فإن غايته أن يجتمع معرفان فأكثر على معرف واحد وذلك لا شىء فيه عقلاً فيكون جائزاً ٠

واستدل أصحاب المذهب الثالث : على التعليل بالعلل المنصوصة : بأن الشارع علل حرمة وطء الزوجة بالظهار منها والملاعنة ، وعلل إراقة دم القاتل بالردة والقتل العمد العدوان ، وهذه علل منصوصة متعددة لحكم واحد فكان تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين فأكثر جائز لأنه ليس أدل على الجواز العقلى من الوقوع ٠

واستدلوا على عدم الجواز فى العلل المستنبطة : بأن العلل المسنبطة إنما يسند الحكم إليها بناء على ظن المجتهد ، وظن العلية من المجتهد لا يوجد إلا فى وصف واحد فقط فكان هو العلة وامتنع إسناد الحكم إلى غيره - بيان ذلك أن المجتهد إذا رأى شخصًا يتصدق على فقيه فقير فظن أن الفقر هو العلة فلا شك أنه يترجح عنده أن علة التصدق هو الفقر فيسند الحكم إلى هذا الوصف ويكون علة له ، فإذا ظن أن الفقه هو العلة ترجح عنده أن علة التصدق هو هذا الوصف فيزول ظنه الأول الذى

جعل الفقر علة بواسطته فتذهب علية الفقر ولا يبقى علة إلا الفقه ، وبذلك لم يجتمع فى الحكم علتان بل الموجودة علة واحدة هى الفقه فقط ، فلهذا لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين فأكثر ٠

ومما تقدم يعلم أن مذهب البيضاوى جواز تعدد العلل المنصوصة للحكم الواحد : وعدم الجواز فى المستنبطة ، وبذلك يكون المختار عنده أن عدم التأثير وعدم العكس يقدح فى العلل المستنبطة ، ولا يقدح فى العلل المنصوصة ٠

* * *

تنبيـــــه

القائلون بجواز تعدد العلل للحكم الواحد ، متفقون على أن العلل عند ترتيبها فى الوجود يسند الحكم إلى الأول لسبقه ، فإذا بال الشخص ثم مس ذكره ، ثم لمس المرأة ، أسند نقض الوضوء إلى البول لسبقه فى الوجود وتحقق النقض به ، ويكون ما عداه مؤكداً للنقض ، لا موجباً للنقض ابتداء لما فى ذلك من تحصيل الحاصل ٠

ولكنهم مختلفون فيما إذا وجدت العلل فى زمن واحد من غير ترتيب بينها فى الوجود ، أيها يسند الحكم إليه ؟

فذهب جماعة منهم إلى أن الحكم يسند إلى الجميع ، ويكون كل واحد منها جزء علة ٠٠

وقال جماعة آخرون : يصح إسناد الحكم إلى كل واحد من هذه الأوصاف ، ويكون كل واحد علة مستقلة ٠

وقال فريق ثالث : إن الحكم يسند إلى واحد منها لا بعينه ويكون الواحد لا بعينه هو العلة ٠٠

* * *

وجهة الأقوال

وجهة القول الأول : أن الحكم لابد له من فعلته أما أن تكون كل واحد من الأوصاف ، أو تكون واحداً منها لا بعينه ٠ أو يكون مجموعها هو العلة بمعنى أن كل واحد من هذه الأوصاف جزء علة ٠

لا جـائز أن تـكون العلة هى كل واحــد من هذه الأوصـاف لما فى ذلك من اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو باطل ،ولا جائز أن تكون العلة واحداً لا بعينه ، لأنه لا وجود له فى الخـارج إذ الموجود فى الخارج مـعين دائماً فتـعين أن تكون العلة هى مجموع الأوصاف ، وكل واحد منها جزء علة وهو المطلوب .

ورد ذلك : بأن جعل كل واحد من هذه الأوصـاف جزء علة ، وتقضى بأنه لا يجوز إسناد الحكم إليه وحـده عند انفراده ، لعدم تحقق العلية فيـه وهو خلاف المتفق عليه ، لأن فرض المسألة أن كل واحد على انفراده علة ويصح إسناد الحكم إليه .

والقـول بأن إسناد الحكم إلى كل واحـد من هذه الأوصـاف يوجب اجـتمـاع مؤثرات على أثر واحـد باطل ، لأن العلل الشرعـية معرفـات لا مؤثرات واجتـماع معرفين أو أكثر على معرف واحد لا شيء فيه كما تقدم .

ووجهة القول الثانى : أن إسناد الحكم إلى المجموع ، وجعل كل واحد من هذه الأوصـاف جـزء علة باطل لكونه مـوجـبًا لعدم اسـناد الحكم إلى كل عند انفـراده واستـقلاله ، فـبطل أن يكون الجوع علة ، كـما أن أسناد الحكم إلى واحـد لا بعينه ليكون الواحد لا بعينه علة ، باطل لعدم وجوده فى الخارج ، ضرورة أن الموجود فى الخارج معين ، فـبطل أن يكون الواحد لا بعينه علة ، وحيث بطل الأمـران السابقان تعين أن يكون كل واحد من هـذه الأوصاف علة ، ويجوز إسناد الحكم إليـه وهو ما ندعيه .

ووجهة القول الثالث : أن إسناد الحكم إلى كل واحد فيه اجتماع مؤثرات على أثر واحـد وهو باطـل ، فـلا يصح أن يكون كل واحـد مـن هذه الأوصـاف علة ، وإسناده إلى واحد بخصوصه يعتبر تحكماً لعدم المرجح وإسناده إلى المجموع من حيث هو مجموع على أن يكون كل واحـد جزء علة باطل كذلك ، لأنه ينافى اسناد الحكم إلى كل عند انفراده ، فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة لا بعينه ، وهو المطلوب ..

ويرد ذلك باختـيـار الشق الأول وهو إسناد الحكم إلى كل واحـد ومنع بطلان ذلك لأن غاية ما فيه اجتماع معرفات على معرف واحد وهو جائز .

* * *

الثالث من القوادح - الكسر

اختلف الأصوليون فى تعريف الكسر ، فعرفه الإمام الرازى والبيضاوى بأنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الجزء الآخر - ومعنى هذا أن العلة تكون مركبة من جزأين :

أحدهما : لا تأثير له ، أى يوجد الحكم بدونه .

ثانيهما : منقوض أى يوجد ويتخلف الحكم عنه .

فالكسر بهذا التعريف مركب من قادحين : هما عدم التأثير ، والنقض ، وقد سبق الكلام على هذين القادحين ، وعرف أن النقض عند البيضاوى لا يقدح إلا عند عدم المانع ، لا فرق بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة كما علم أن عدم التأثير عنده إنما يقدح فى العلل المستنبطة دون العلل المنصوصة وبذلك يكون الكسر عند البيضاوى قادحًا مع مراعاة هذين القادحين عنده .

مثال الكسر : قول الشافعى مستدلاً على أن صلاة الخوف تؤدى حال الخوف - صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن ، فيجعل العلة فى أداء صلاة الأمن كونها صلاة يجب قضاؤها ليلحق بها صلاة الخوف فى ذلك ويثبت لها وجوب الأداء .

فيقول المعترض : الجزء الأول - وهو صلاة - لا تأثير له ، لأن وجوب الأداء يوجد عند عدمه كما فى الحج فالحج واجب الأداء ، مع أنه ليس صلاة - فيقول الشافعى : صلاة الخوف عبادة يجب فيها القضاء فيجب فيها الأداء كصلاة الأمن فيقول المعترض :

الجزء الثانى : وهو وجوب القضاء منقوض بصوم الحائض فإنه يجب فيه القضاء - مع أن الأداء فيه غير واجب . فالوصف قد وجد والحكم قد تخلف عنه ، وهذا هو النقض .

أما الكسر عند الآمدى وابن الحاجب : فهو تخلف الحكم عن الحكمة التى قصدت منه ، مثل قول الحنفى مستدلاً على أن العاصى بسفره يقصر الصلاة : العاصى بسفره مسافر فيترخص له كالمطيع فى سفره ، ثم يبين الحكمة من جعل السفر

علة فى الترخيص بأنه فيه مشقة ، والشارع يريد دفع المشقة فيقول المعترض له : هذه الحكمة قد وجدت فى الحضر وتخلو الحكم عنها كما فى أرباب الصنائع الشاقة ، كعمال المناجم والحدادين مثلاً .

وأما ما جعله البيضاوى كسراً ، فقد سماه كل من الآمدى وابن الحاجب نقضًا مكسوراً ، واختار كل منهما أن النقض المكسور قادح فى العلية ، أما الكسر عندهما فليس قادحًا لأنه لم يرد على العلة التى أناط الشارع الحكم بها ،وإنما ورد على الحكمة ، وذلك لا يقدح فى كون الوصف المشتمل عليها علة ، ما دام الحكم لم يتخلف عنه .

* * *

موازنة بين التعريفين

تعريف البيضاوى للكسر يجعل الكسر خاصًا بالعلل المركبة فلا يجرى فى العلل البسيطة أما تعريف الآمدى وابن الحاجب له ، فأنه يجعله غير مختص بالعلل المركبة بل يجرى فيها وفى العلل البسيطة .

* * *

الرابع من القوادح - القلب

القلب هو ربط المعترض حكمًا مخالفًا لحكم المستدل ، بعلة المستدل وأصل المستدل فمثلاً إذا قال الحنفى مستدلاً على أن الصوم شرط فى الاعتكاف : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجردة قربة كالوقوف بعرفة ، فقال الشافعى معارضًا له : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة .

فالحنفى يعتبر مستدلاً ، والشافعى يعتبر معترضًا ، والقياس الذى أتى به الحنفى يعتبر دليلاً مثبتًا لدعواه التى ادعاها وهى اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف ، العلة فى هذا القياس ، كون الاعتكاف لبثًا مخصوصًا ، والأصل فيه الوقوف بعرفة ، وبالنظر فى القياس الذى أتى به الشافعى نجد أن العلة والأصل فيه هما علة الحنفى وأصل الحنفى، وقد انتج هذا القياس حكمًا مخالفًا لقياس الحنفى ، وهو عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف ، فيسمى هذا قلبًا لانطباق التعريف السابق عليه.

* * *

أقسام القلب

ينقسم القلب إلى ثلاثة أقسام :

الأول : قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحةً ،مثل قول الحنفى فى الاستدلال على وجـوب مسح ربع الرأس : مسح الرأس ركن فى الوضوء ، فلا يكفى فيه أقل ما يطلق عليه الاسم كالوجـه · فيقول له الشافعى : مسح الرأس ركن فى الوضوء فلا يـكفى فيه الربع كالوجـه · فقياس الشافـعى انتج أن مسح الرأس لا يكفى فيـه الربع ، وهذا خلاف مـذهب الحنفى ، فكان هذا القياس مـبطـلاً لمذهب الحنفى صراحـةً مع كونه لم يثبت مذهب الشـافعى لوجود مذهب ثالث · وهو مسح الجميع كما يقول مالك ﷺ ·

والثانى : قلب يكـون الغـرض منـه إبطال مذهب المسـتدل ضـمنًا أى بطريق اللزوم ، وذلك بأن ينفى ملازمًا مساويًا لمذهب المستدل ، فينتفى هذا المذهب لأن نفى اللازم المساوى يستلزم نفى الملزوم ·

مثـاله قول الحنفى فى اسـتدلاله على صـحة بيع الغـائب : بيع الغائب عـقد معاوضـة ، فيصح عند عدم رؤية المعقـود عليه كالنكاح : فيقـول الشافعى له · بيع الغائب عقد معاوضة ، فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ·

فقياس الحنفـى انتج صحة بيع الغائب عند عدم الرؤية قيـاسًا على النكاح فإن العقد فيه صحيح اتفاقًا وإن لـم ير الزوج فيه الزوجة ولكن الحنفى يشترط لصحة بيع الغائب الخيار عند الرؤية فالخيار عنده لازم من لوازم صحة بيع الغائب · وبالنظر فى القياس الذى أتى به الشـافعى نجد أنه انتج أن الخيار لا يثبت فى بيع الغـائب بالقياس على النكاح فإنه لا خيار فيه للزوج اتفـاقًا ، وبذلك يكون هذا القياس قد نفى لازمًا من لوازم مذهب الحنفى فـينتفى ذلك المذهب ، لأن نفى اللازم المسـاوى يستلزم نفى الملزوم ·

ومن القسم الثانى : قلب المساواة ، وهو قياس يكون الأصل فيـه مشتملاً على حكمين ، أحدهما منفى عن الفرع اتفاقًا ، وثانيهما مختلف بين الخصمين على ثبوته له · فالمستدل يريد أن يثـبت هذا الحكم للفـرع بالقيـاس على الأصل ، فيـقول له المعترض ، يجب التسوية بين الحكمين فى الفرع كما سوى بينهما فى الأصل ، ولكن

التسوية بين الحكمين فى الفرع يلزمها عدم ثبوت الحكم الثانى فيه ، ضرورة أنهما متفقان على نفى الحكم الأول عنه وبذلك يبطل مذهب المعترض ضمنًا .

مثاله أن يقول الحنفى فى الاستدلال على أن طلاق المكره يقع عليه : المكره مكلف مالك للعصمة فيقع عليه الطلاق كالمختار . فيقول له الشافعى : المكره مكلف مالك للعصمة فيسوى بين إيقاع الطلاق منه وإقراره به .

فكل من الحنفى والشافعى يقول أن المكره لا يؤاخذ بإقراره بالطلاق لسلب الاختيار عنه ، ولكنهما مختلفان فى إيقاع الطلاق منه . فالحنفى يرى إيقاعه عليه والشافعى لا يرى ذلك بل يقول بعدم إيقاعه عليه والحنفى يستدل على صحة دعواه بقياس المكره على المختار بجامع أن كلا منهما مكلف مالك للعصمة ، والشافعى يخالفه فى ذلك ويقول يجب أن يسوى بين إيقاع الطلاق من المكره وإقراره به كما سوى بينهما فى المختار ، وبما أن إقرار المكره بالطلاق لا يعتبر فيكون إيقاع الطلاق منه غير معتبر كذلك ، وبذلك لا يتم للحنفى ما ادعاه . .

الثالث قلب : يكون الغرض منه إثبات مذهب المعترض صراحة مثل أن يقول الحنفى مستدلا على أن الصوم شرط فى صحة الاعتكاف (الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة : فقياس الشافعى انتج مذهبه صراحة وهو أن الصوم لا يشترط فى صحة الاعتكاف .

مثال آخر أن يقول الشافعى فى استدلاله على تعين الماء فى إزالة النجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فيقول له الحنفى طهارة تراد لأجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث .

فالقياس الذى أتى به الحنفى أثبت مذهبه وهو صحة إزالة النجاسة بغير الماء صراحةً .

* * *

إختلاف الأصوليين فى القلب

ذهب كثير من الأصوليين ومنهم البيضاوى إلى أن القلب يكون قادحًا فى العلية ويقبل من المعترض ، ووجهتهم فى ذلك أن القلب يضعف دليل المستدل لأنه ينتج خلاف ما أثبته دليله – والدليل الواحد لا يدل على الشىء وخلافه .

وذهب قليل منهم إلى أنه غير مقبول · ووجهتهم فى ذلك أن المعترض إن تعرض فى دليله إلى نقيض حكم المستدل تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين فى صورة واحدة ، وإن لم يتعرض فى دليله إلى النقيض لم يكن ذلك اعتراضًا على دليل المستدل فلا يكون مقبولاً منه ·

وأجيب عن ذلك باختيار الشق الأول ، فإن القلب حقيقته إثبات خلاف مدعى المستدل بعلة المستدل وأصله فالمعترض بالقلب معترض لدليل المستدل ، ومثبت لخلاف حكمه ، وأجتماع حكمين متقابلين فى الصورة الواحدة واقع وليس ممنوعًا ، ألا ترى أن مسح الرأس قد اجتمع فيه عدم إجزاء مسح البعض ، وعدم الاكتفاء بالربع ، مع أنهما متخالفان · وأن النكاح قد أجتمع فيه عدم ثبوت الخيار فيه ، والصحة عنده عدم الرؤية مع تنافيهما عند أبى حنيفة فى بيع الغائب وأن الوقوف بعرفة قد ثبت فيه عدم اشتراط الصوم ، وكونه ليس بمجرده قربة ، مع تنافيهما عند أبى حنيفة فى الاعتكاف ·

وأما عدم اجتماع الحكمين فى الفرع فى القلب فليس لكونهما متنافيين باعتبار ذاتهما ، بل لأن الخصمين متفقان على أن الثابت فى الفرع من هذين الحكمين هو أحدهما فقط ، فثبوت أحدهما يقضى بعدم ثبوت الآخر فيه ·

* * *

الفرق بين القلب والمعارضة

سبق أن القلب هو إثبات المعترض خلاف حكم المستدل بأصل المستدل وعلته ، فدليل المعترض لابد فيه من وجود أصل المستدل وعلته أما المعارضة فهى إتيان الخصم بدليل يثبت خلاف ما أثبته دليل المستدل ، فكل من القلب والمعارضة فيه إثبات لخلاف ما أثبته دليل المستدل ، غير أن القلب لابد فيه من أن يكون دليل المعترض مشتملاً على أصل المستدل وعلته والمعارضة لا يشترط فيها ذلك ، بل ربما كان الشرط فيها أن يكون كل من الأصل والعلة مخالفًا لأصل المستدل وعلته ، وهذا هو الفرق الأول ·

الفرق الثانى بينهما : أن المستدل فى القلب لا يصح له أن يعترض على القالب بأى نوع من أنواع الاعتراضات لأن ذلك يكون طعنًا منه على أصله وعلته · أما

المعارضة فللمستدل أن يعترض على دليل المعترض بأى وجه من وجوه الاعتراضات ، كالمنع أو القلب أو المعارضة ولا يطعن ذلك فى دليله لكونه مخالفًا لدليل المعترض ٠

* * *

الخامس من القوادح - القول بالموجب

القول بالموجب بفتح الجيم ٠ هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء الخلاف بينهما فى الحكم المتنازع فيه ،فالمستدل يخيل إليه أن الدليل الذى أتى به من نص أو قياس يستلزم حكم المسألة المتنازع فيها ، ولكنه فى الواقع لا يستلزمه ، ولذلك فإن المعترض يسلم له ما انتجه دليله ولكن النزاع بينهما لا ينقطع ٠ لأن الحكم المتنازع فيه لم يثبته الدليل ٠

* * *

أقسامه

ينقسم القول بالموجب إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون فى جانب النفى ، **ثانيهما** : أن يكون فى جانب الإثبات ٠

ومثال الأول : قول الشافعى فى وجوب القصاص فى المثقل : القتل بالمثقل لا تفاوت بينه وبين القتل بالمحدد إلا فى آلة القتل ، والآلة وسيلة للقتل ٠ والتفاوت فى الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص ٠ كالتفاوت فى محل المتوسل إليه ، مثل كون المقتول صغيراً أو كبيراً أو غنيًا أو فقيراً ٠ فيقول الحنفى نعم التفاوت فى الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص ، ولكن لا يلزم من هذا وجوب القصاص فى المثقل ٠ لأن انتفاء التفاوت فى الوسيلة انتفاء لمانع واحد ، ونفى المانع الواحد لا يوجب نفى كل مانع ، والقصاص لا يجب إلا عند انتفاء جميع الموانع ، مع وجود المقتضى لذلك ، ودليلك لم يتعرض لهذا فلا يثبت مدعاك ٠

فإذا قال المستدل وهو الشافعى للحنفى وهو المعترض ٠ إن المقتضى لوجوب القصاص موجود وهو القتل العمد العدوان ، والموانع كلها منتفية لأنه لا يتصور مانع من وجوب القصاص فى المثقل إلا التفاوت فى الوسيلة وأنت مسلم بأنه لا يعتبر مانعًا ، فالأرجح أنه لا يسمع من الشافعى هذا القول ويكون مفحمًا ، لأنه قد ظهر أن الذى استدل به أولاً ليس دليلاً تاماً ، بل هو بعض الدليل ٠

وقال بعض الأصوليين يسمع منه ذلك ، لأنه لا يزال مستدلاً ولم ينتقل بهذا القول إلى كونه معترضًا حتى يكون ذلك غصبًا ، غاية الأمر أنه انتقل من دليل إلى دليل آخر ، وهذا لا شيء فيه .

وإذا قال المعترض للمستدل ، ما توهمته مأخذًا لمذهبى أو لمذهب إمامى ليس مأخذا ، فهل يقبل من المعترض ذلك على إجماله من غير أن يبين مأخذه أو مأخذ إمامه أو لا يقبل منه ذلك حتى يبين المأخذ . اختلف الأصوليون فى ذلك . فقال بعضهم : لا يقبل منه ذلك حتى يبين المأخذ لجواز أن يكون معاندًا .

وقال فريق آخر : يقبل منه ذلك مجردًا عن بيان المأخذ ، وهو الراجح لأن المعترض عدل ، وعدالته تمنع من كذبه ، لأنه لو كلف ببيان المأخذ لانقلب مستدلاً بعد أن كان معترضًا ، وفى ذلك انتشار للمناظرة والجدل .

ومثال الثانى : قول الحنفى مستدلاً على أن الخيل تجب فيها زكاة العين - الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيها الزكاة كالابل - فيقول الشافعى : مسلم ولا يفيدك لأن مقتضى دليلك أن الزكاة من حيث هى تجب فى الخيل ونحن نقول بذلك فتوجب فيها الزكاة إذا كانت من عروض التجارة ، فدليلك مطلق ، والمطلق يتحقق ولو فى صورة واحدة ، لأنه لا عموم له ، وقد عملنا به فى زكاة التجارة . فدليلك لم يثبت ما تدعيه .

* * *

السادس من القوادح - الفرق

الفرق نوعان : أحدهما اعتبار ما فى الأصل من الخصوصية جزءًا من العلة وثانيهما جعل خصوص الفرع مانعًا من ثبوت الحكم فيه .

مثال الأول : أن يستدل الحنفى على نقض الخارج من غير السبيلين للوضوء إذا كان نجسًا بقوله : خارج نجس فيكون ناقضًا ، كالخارج من السبيلين ، والجامع بينهما خروج النجاسة . فيقول الشافعى ، قياس مع الفارق ، لأن نقض الوضوء فى الخارج من السبيلين علته خروج النجس من السبيلين . فخصوصية الخروج من السبيلين معتبرة ، وليست تلك الخصوصية موجودة فى الخارج من غيرها .

ومثال الثانى : أن يستدل الحنفى على قتل المسلم بالذمى بقوله : قاتل فيقتص

منه قياسًا على من قتل ذميًا ، والجامع بينهما القتل العمد العدوان · فيقول الشافعى : قياس مع الفارق ، لأن خصوصية الفرع وهى أن تقاتل مسلمًا تعتبر مانعًا من وجوب القصاص عليه إذا كان المقتول ذميًا لعدم التكافؤ بينهما ، فإن الذمى حقير ، والمسلم شريف ·

فالنوع الأول : يعتبر قادحًا فى العلية على رأى من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين ، ولا يعتبر قادحًا على رأى من جوز ذلك ، وقد سبق الكلام على هذا المبحث · وعلم منه أن مذهب البيضاوى جواز التعليل بالعلل المنصوصة دون المستنبطة ·

فيكون النوع الأول عند البيضاوى قادحًا فى العلل المستنبطة دون المنصوصة ·

وأما النوع الثانى : من الفرق وهو جعل خصوصية الفرع مانعًا فإنما يعتبر قادحًا على رأى من يقول : إن النقض قادح مطلقًا سواء تخلف الحكم عن العلة لمانع أو لغير مانع أما إذا قلنا أن تخلف الحكم عن الوصف لمانع لا يقدح فى العلية فلا يكون النوع الثانى قادحًا ·

وبما أن البيضاوى قد اختار أن النقض لا يقدح عند المانع ، يكون مذهبه أن النوع الثانى من الفرق غير قادح فى العلية ·

ملاحظة : بنى البيضاوى تأثير الفرق بالنوع الثانى فى العلية على أن النقض مع المانع غير قادح – وهو بناء صحيح لا غبار عليه لأن كلامه فى قوادح العلية لا فى قوادح كلام المستدل من حيث هو ·

ولكن الأسنوى اعترض على هذا البناء قائلاً أن الفرق بالنوع الثانى يؤثر فى كلام المستدل مطلقًا ويجعل كلام المعترض هو الصحيح سواء قلنا أن النقض مع المانع قادح فى العلية أم غير قادح فيها لأنه فى حالة ما إذا كان النقض مع المانع قادحًا فى العلية يبطل كلام المستدل لبطلان علته فيتم للمعترض ما أراد ·

وفى حالة ما إذا كان النقض مع المانع غير قادح فى العلية تكون العلة التى قاس بها المستدل صحيحة ولكن لا يثبت الحكم بها الفرع لوجود المانع فيه والمقتضى لا يعمل عمله إلا عند انتفاء المانع فلا يثبت كلام المستدل ويكون كلام المعترض هو الصحيح : وبذلك تبين أن الفرق بالنوع الثانى مبطل لكلام المستدل سواء قلنا أن النقض مع المانع قادح فى العلة أم قلنا أنه غير قادح فيها ·

والواقع أن هذه مغالطة من الأسنوى لأن كلام البيضاوى فى مبطلات العلية وليس فى مبطلات كلام المستدل عامة ٠

ولا شك أن الفرق بالنوع الثانى إنما يبطل العلية فى حالة واحدة وهى الحالة التى يكون فيها النقض مع المانع قادحًا ولا يبطلها فى حالة ما إذا كان النقض مع المانع غير قادح فى العلية فكلام البيضاوى صحيح ٠

* * *

المبحث الرابع من مباحث العلة - تقسيماتها

تنقسم العلة أولاً إلى أقسام ثلاثة :

الأول : محل الحكم مثل تعليل حرمة الربا فى النقدين بالجوهرية الثمنية ٠

الثانى : جزء المحل ٠ مثل تعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد معاوضة ٠

الثالث : خارج عن المحل مثل تعليل حرمة الخمر بالإسكار ٠

* * *

تقسيم العلة الخارجة عن المحل

تنقسم العلة الخارجة عن المحل إلى ثلاثة أقسام : عقلية ، وشرعية ، ولغوية ٠ فالعلة العقلية : هى ما استقل العقل بدركها ، وهى ثلاثة أنواع - حقيقية وهى ما لم يتوقف تعقلها على تعقل غيرها مع كونها أمرًا وجوديًا مثل الإسكار بالنسبة للتحريم ٠

وإضافية : وهى ما توقف تعقلها على تعقل غيرها ٠ مثل تعليل ولاية إجبار الأب فى النكاح بالأبوة ، فإن تعقل الأبوة متوقف على تعقل البنوة ٠

وعدمية : وهى استقل العقل بدركها مع كون مفهومها أمرًا عدميًا ٠ مثل تعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا ، وعدم صحة بيع الضال بعدم القدرة على تسليمه ٠

وأما العلة الشرعية : فهى ما توقف العقل فى إدراكها على الشرع مثل تعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه ٠

والعلة اللغوية : ما احتاج العقل فى إداركها إلى اللغة · مثل تعليل تسمية النبيذ بالخمر بوجود المخامرة فيه ، والتعليل بها جائز عند من يجوز إثبات اللغة بالقياس وقد تقدم الكلام فى ذلك مفصلاً ·

وتنقسم العلة ثانيًا : إلى علة قاصرة ، وعلة متعدية ·

فالعلة القاصرة هى : التى لم تتجاوز المحل الذى وجدت فيه ، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة مثل تعليل حرمة الربا فى النقدين بالجوهرية الثمنية ·

والعلة المتعدية : هى ما تجاوزت المحل الذى وجدت فيه إلى غيره من المحلات الأخرى مثل الإسكار والطعم والقتل العمد العدوان · والقياس إنما يتحقق بالعلة المتعدية دون العلة القاصرة لعدم وجودها فى الفرع ·

وتنقسم العلة ثالثًا : إلى علة بسيطة ، وعلة مركبة ·

فالعلة البسيطة : ما لم تتركب من أجزاء · مثل الطعم ، والإسكار ·

والعلة المركبة : هى ما تركبت من جزأين فأكثر بحيث لا يستقل كل واحد بالعلية · مثل القتل العمد العدوان ·

* * *

هل يجوز التعليل بمحل الحكم

اختلف الأصوليون فى تعليل الحكم بمحله بمعنى أن المحل يكون هو العلة فذهب فريق منهم إلى عدم الجواز لا فرق فى ذلك بين القاصرة والمتعدية ، وذهب أكثرهم إلى الجواز فى العلة القاصرة وعدم الجواز فى العلة المتعدية ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن المحل يوصف بكونه قابلاً للحكم ضرورة قيام الحكم به ، والقابل للحكم لا يكون علة فيه ، لأن بين القابلية والعلية تنافيًا ، فإن مقتضى القابلية الإمكان – بمعنى أن الحكم يجوز أن يتعلق به وأن لا يتعلق به ، ومقتضى العلية التأثير والوجود – بمعنى أنه متى وجد المحل وجد الحكم ولا يتخلف الحكم عنه ، وذلك تناقض ·

وأجيب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : لا نسلم التنافى بين العلية والقابلية مطلقًا ، فإن التنافى بينهما إنما يكون إذا كانت القابلية بمعنى الإمكانية الخاصة لأن الضرورة حينئذ تكون مسلوبة عن الطرفين فيكون قبول المحل للحكم ممكنًا ، كما أن عدم قبوله للمحل ممكن كذلك ، ومن هنا يوجد التنافى بين القابلية والفاعلية باعتبار أن الفاعلية تقتضى وجود الحكم فى المحل دائمًا والقابلية المذكورة تقتضى عدم وجوده فيه فى بعض الأحوال ·

أما إذا أخذت القابلية بمعنى الإمكانية العامة فلا يوجد التنافى المذكور لأن الضرورة حينئذ تكون مسلوبة عن الطرف المخالف فقط فيكون عدم قبول المحل للحكم ليس واجبًا ، وبذلك يكون قبوله للحكم واجبًا فيتفق ذلك مع الفاعلية المقتضية لوجود الحكم فى المحل دائمًا ويندفع التنافى ·

وثانيهما : نسلم التنافى بين القابلية والفاعلية ولكن فى العلل المؤثرة ، وأما فى العلل المعرفة فلا يوجد التنافى ، ضرورة أن كلا منهما يكون ممكنًا ، والتخلف فى الممكنات جائز ، والعلل الشرعية من قبيل المعرفات · وكلامنا فيها لا فى العلل المؤثرة ·

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن التعليل بالعلة القاصرة لا يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره ، فإذا جعل المحل علة قاصرة لم يترتب عليه محال لذاته ولا لغيره ، فإن الشارع لو قال حرمت الخمر لكونها خمرًا أو فهم المجتهد أن خصوص المحل جزء من العلة لم يترتب على ذلك شىء من المحالات العقلية فيكون جائزًا فى العلل المستنبطة والمنصوصة ، وهو ما ندعيه ·

أما التعليل بالمحل على أن تكون العلة متعدية فيلزمه أن تكون خصوصية المحل موجودة فى محل آخر ، وهو باطل لما فى ذلك من اتحاد المحلين ، وهما مختلفان باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لذلك لم يجز التعليل بالمحل على أن يكون المحل علة متعدية ·



هل يجوز التعليل بالحكمة إذا لم تكن منضبطة ؟

اتفق الأصوليون على أن الوصف الظاهر المنصبط المشتمل على الحكمة يصح تعليل الحكم به ، مثل تعليل قصر الصلاة بالسفر ، وتعليل وجوب حد الزنا بالزنا ، وتعليل وجوب القصاص فى النفس بالقتل العمد العدوان .

واختلفوا فى التعليل بنفس الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم مثل التعليل بالمشقة ، أو اختلاط الأنساب ، أو حفظ النفس فى الأمثلة السابقة - على أقوال ثلاثة :

القول الأول : يجوز التعليل بالحكمة مطلقًا منضبطة أو غير منضبطة ظاهرة أو غير ظاهرة ، وهذا هو الظاهر من كلام البيضاوى والإمام الرازى .

القول الثانى : لا يجوز التعليل بالحكمة مطلقًا ، وهذا القول نسب لأكثر الأصوليين .

القول الثالث : يجوز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة ، ولا يجوز التعليل بها إن كانت مضطربة أو خفية ، وهذا القول هو المختار للآمدى .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن الحكمة هى مقصود الشارع من شرع الحكم ، وجواز التعليل بالوصف المشتمل عليها إنما هو لأجل تلك الحكمة فإذا لم يصح التعليل بنفس الحكمة لم يصح للتعليل بالوصف المشتمل عليها ، لأن عدم اعتبار الأصل يقضى بعدم اعتبار ما بنى هذا الأصل عليه .

وما دام التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة جائزًا اتفاقًا لكونه مناسبًا للحكم من حيث اشتماله على الحكمة كان التعليل بنفس الحكمة جائزًا من باب أولى .

ويجاب عن ذلك : بأن الوصف المشتمل على الحكمة إنما جاز التعليل به لاشتماله على الحكمة ، ولكونه ظاهرًا منضبطًا ، والحكمة لا يتوفر فيها الأمر الثانى لعدم انضباطها غالبًا ، واختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص كالمشقة فى السفر ، فلم يجز التعليل بها لذلك .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن فائدة تعليل الحكم بالعلة تعدية الحكم من محل إلى محل آخر ، والتعليل بالحكمة لا يحقق هذه الفائدة لأن الحكمة التى علل الحكم بها فى المحل الأول لم يعلم مقدارها ، لكونها من الأمور الخفية التى لا يمكن الوقوف عليها، والتمييز بين مراتبها، فلا يتأتى العلم بوجودها فى المحل الثانى، وبذلك يتعذر تعدية الحكم إليه لعدم العلم بالعلة فيه، فيبطل التعليل بالحكمة لانتفاء فائدته .

وأجيب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : من المجوزين مطلقًا ، وهو أن مقدار الحكمة معلوم فى الأصل وإلا لما صح التعليل بالوصف المشتمل عليها ، وحيث كانت الحكمة معلومة ، وحصل الظن بأن الحكم فى الأصل إنما ثبت لتلك الحكمة ثم حصل الظن بأن تلك الحكمة موجودة فى الفرع ، فلا شك أن الظن يحصل كذلك بأن الحكم فى الفرع يثبت لتلك الحكمة ، فيجب ثبوته فيه ، لأن العمل بالظن واجب .

وثانيهما : وهو من قبل المفصل - بأن الحكمة قد تكون منضبطة ظاهرة فيمكن معرفتها فى الأصل كما يمكن معرفتها فى الفرع ، وبذلك يمكن تعدية الحكم إليه فتتحقق فائدة التعليل فى الحكمة كما تحققت فى العلة - فالدليل إنما يثبت منع التعليل بالحكمة غير المنضبطة ، ونحن نقول به .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن الحكمة المنضبطة عند اقتران الحكم بها تكون مساوية للوصف الظاهر المنضبط من حيث الانضباط والمناسبة وتزيد عليها أنها هى المقصود من شرع الحكم .

فإذا جاز التعليل بالوصف الظاهر المنضبط ، جاز التعليل بالحكمة المذكورة من باب أولى ، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل .

أما الحكمة الخفية غير المنضبطة فلم يوجد فيها ما يصحح التعليل بها ، لأن خفاءها يوجب العسر والحرج فى البحث عنها ، والدين لا حرج فيه .

وعدم انضباطها يقتضى بعدم معرفة مناط الحكم فيها إلا بمشقة والشارع شأنه فى مثل ذلك أن يرد الناس إلى المظان الظاهرة المنضبطة تسهيلاً لهم ، ودفعًا للحرج عنهم .

فلذلك قلنا بالتفصيل السابق .

* * *

هل يجوز التعليل بالوصف العدمى ؟

اتفق الأصوليون على جواز تعليل الحكم العدمى بالوصف العدمى كتعليل عدم نفاذ تصرفات المجنون بعدم العقل ، وتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى ، مثل تعليل تحريم شرب المسكر بالإسكار ، وصحة البيع بالإيجاب والقبول ٠

واختلفوا فى تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى على مذهبين :

فذهب الآمدى وابن الحاجب ، وجماعة ، إلى عدم جواز تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى ٠

وذهب الإمام الرازى والبيضاوى وجماعة آخرون إلى جواز التعليل بذلك ٠

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول ، بما يأتى :

أولاً : الأعدام غير متميزة ، لأن المتميز هو ما اتصف به بصفة التمييز وصفة التمييز لا يتصف بها ما ليس بموجود ، لأنها وجودية ، والوجودى لا يقوم بالمعدوم ، وغير المتميز لا يصح أن يكون علة ، لأن العلة لابد أن تكون متميزة عما ليس بعلة ، حتى لا يلزم التحكم فالعدم لا يصح أن يكون علة ٠

وثانيًا : بأن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية عند استنباط العلة للحكم ، والأوصاف العدمية لا يجب عليه سبرها اتفاقًا فلا يصح التعليل بها ، وإلا لوجب عليه سبرها ٠

يناقش الدليل الأول بأن الأعدام الإضافية متميزة ، فإن عدم اللازم يغاير عدم الملزوم ، فعدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، وعدم الملزوم لا يوجب عدم اللازم ، والأعدام التى لا تمييز فيها هى الأعدام المطلقة وليس كلامنا فيها ، ومادامت الأعدام الإضافية متميزة فالتعليل بها جائز ٠

وقولكم إن التمييز صفة وجودية فلا تقوم بغير الموجود ، لا ينافى اتصاف الأعدام الإضافية بصفة التمييز ، ضرورة أن لها وجوداً باعتبار الذهن بمقدار ما يحكم عليها فإن الحكم على الشىء بشىء إنما يكون بعد التصور ٠

ويناقش الدليل الثانى: بأنه لا يلزم من عدم وجوب سبر الأوصاف العدمية على المجتهد أن لا تكون صالحة للعلية، لجواز أن تكون عدم الوجوب منشؤه تعذر سبرها لعدم تناهيها . فسبرها ليس فى مقدوره والمجتهد لا يكلف إلا بما يدخل تحت قدرته.

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الحكم الوجودى قد يدور مع الوصف العدمى وجودًا وعدمًا ، فتثبت عليته بذلك ، لأن الدوران طريق من طرق العلية ، وبذلك يصح أن يكون الوصف العدمى علة .

فإذا قيل مثلاً : ضرب السيد عبده لعدم امتثاله ، فإن الضرب يوجد عند عدم الامتثال ، وينعدم عند عدمه ، لأنه لا يضرب إذا امتثل . فيقال إن علة الضرب هى عدم الامتثال .

* * *

هل يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى

اختلف الأصوليون فى تعليل الحكم الشرعى بحكم شرعى على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : لا يجوز التعليل بالحكم الشرعى مطلقًا سواء كان باعثًا على مصلحة أو باعثًا على مفسدة .

المذهب الثانى : الجواز مطلقًا وهو المختار للرازى والبيضاوى .

المذهب الثالث : يجوز التعليل إن كان الحكم باعثا على مصلحة ولا يجوز التعليل إن كان باعثًا على مفسدة ، وهذا هو المختار لابن الحاجب .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بأن الحكم الذى جعل علة إما أن يكون مقارنًا للحكم أو متأخرًا عنه ، أو متقدمًا عليه ، فإن كان متقدمًا امتنع التعليل به لتخلف المعلول عنه وذلك نقض والنقض قادح فى العلية وإن كان متأخرًا عنه لم يصح التعليل به كذلك لوجود المعلول بدون العلة ، فلا يكون الحكم علة ، ضرورة أن المعلول لا يتقدم علته .

وإن كان مقارنًا ، كأن جعل أحدهما علة والآخر معلولا تحكما لتساويهما فى أن كلا منهما حكم ، فامتنع التعليل بالحكم فى هذه الحالة كذلك ·

وبهذا ظهر أن التعليل بالحكم باطل على كل الاحتمالات ، فكان التعليل به غير جائز ، وهو المدعى ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

أحدهما : اختيار أن يكون الحكم الذى جعل علة متأخرًا عن الحكم الآخر ، ولا مانع من كونه علة فى هذه الحالة ، لأننا نتكلم فى العلل الشرعية وهى من قبيل المعرفات ، والمتأخر يصح أن يعرف المتقدم ، كما عرف العالم الصانع ··

وثانيهما : باختيار أن يكون الحكم الذى اعتبر علة مقارنًا للحكم الآخر ولا مانع من جعله علة مع عدم التحكم ، لجواز أن يكون أحد الحكمين مناسبًا والآخر لا مناسبة فيه ، فتكون المناسبة مرجحًا لكون ذلك الحكم المناسب علة ··

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن الحكم الشرعى قد يدور مع حكم شرعى آخر وجودًا وعدمًا ، فتثبت عليته بذلك ، كما ثبتت علية غيره لأن الدوران طريق مثبت للعلية مطلقًا من غير فرق بين علة وعلة ··

فمثلاً : جواز رهن المشاع يوجد مع جواز بيعه وجودًا وعدمًا ، فما صح بيعه صح رهنه ، وما لم يصح بيعه لم يصح رهنه فيكون جواز بيع المشاع علة لجواز رهنه···

واستدل المفصل : بأن الحكم الشرعى إذا كان باعثًا على المصلحة يكون شرع الحكم عنده محققًا لتلك المصلحة ، وتثبت مناسبته بذلك فيكون علة لأن المناسبة من الطرق المثبتة للعلية ··

أما إذا كان الحكم باعثًا على المفسدة فلا يصح أن يكون علة لأن مثل هذا الحكم لا يشرع أصلاً لأن الحكم الشرعى لا يكون باعثًا على مفسدة أصلاً فهو غير موجود فى الشرع ، فامتنع أن يكون علة لعدم تحققه فى الشريعة ·

نوقش هذا ، بأن الحكم الشرعى قد يكون محققًا لمصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة ، فإذا شرع عنده حكم آخر اندفعت تلك المفسدة وصارت المصلحة خالصة من المفسدة ، فمثل هذا الحكم يصدق عليه أنه مناسب من جهة أن شرع الحكم عنده يدفع مفسدة ، فيكون علة لوجود المناسبة فيه ، وتثبت عليته بطريق المناسبة ··

فمثلاً وجوب الحد بالزنا يحقق مصلحة راجحة هى حفظ النسب ولكن فيه مفسدة هى إيلام النفس وإتلافها إذا كثر وقوعه وتلك المفسدة تندفع بالتشدد فى إثبات الزنا ، ولذلك وجب شهادة أربع يتفقون على شىء واحد ولا يختلفون فيه ، ليقل وقوعه فتزول المفسدة ، وتصير المصلحة المترتبة على شرع الحد خالصة ..

ومن هنا صح أن يقال ، إن الإيلام بشرع الحد فى الزنا معلل بوجوب شهادة أربع ليكون ذلك دافعًا له ، ووجوب الشهادة حكم شرعى كما أن الإيلام بالحد حكم شرعى فيكون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر ..

***

هل يجوز التعليل بالعلة القاصرة

اتفق الأصوليون على أن الوصف القاصر إذا ثبتت عليته بنص أو إجماع فإنه يكون علة للحكم ، ويصح التعليل به، واختلفوا فيما إذا ثبتت عليته بطريق من طرق الاستنباط كالسبر والتقسيم أو المناسبة أو الدوران فهل يصح التعليل به أو لا يصح : على مذهبين .

المذهب الأول : يجوز تعليل الحكم بالعلة القاصرة ولكن لا يعدى الحكم بها إلى محل آخر لعدم تحققها فيها ، وهذا هو المعروف عن جمهور العلماء ومنهم الشافعى وأحمد ، وهو المختار للبيضاوى .

المذهب الثانى : لا يجوز التعليل بها مطلقًا - وهذا المذهب قد نسب إلى جمهور الحنفية .

***

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : الوصف القاصر قد يدور مع الحكم وجودًا وعدمًا والدوران مثبت للعلية فيكون الوصف القاصر علة - وهو المطلوب .

الدليل الثانى : لو توقفت علية الوصف على كونه متعديًا ، لكان ذلك دورًا ، والدور باطل ، فالعلية توقفت على التعدية ، فصح أن تكون العلة قاصرة ، كما صح أن تكون متعدية .

وبيان الدور : أن تعدية الوصف وثبوت الحكم به فى محل آخر يتوقف على أن هذا الوصف علة ، فلو توقف كـون هذا الوصف علة على تعديتـه وثبوت الحكم به فى محل آخر لكانت العلية مـتوقفة على التعدية ، والتعدية متـوقفة على العلية وهذا هو الدور بعينه ٠

نوقش هذا الدليل من وجهتن :

أحدهما : لا نسلم الدور ، لأن التعدية المتوقفـة على العلية هى التعدية بمعنى وجود الوصف فـى محل آخر وثبـوت الحكم به فى هذا المحل ٠ والعليـة لا تتوقف على التعدية بهذا المعنى ، بل على وجود الوصف فى مـحل آخر فقط ، وحينئذٍ فلا دور ٠

وثانيهما : نسلم توقف العلية على التعدية بالمعنى الذى قلتموه والتعدية متوقفة على العلية ، وأن الدور حاصل بهذا التوقف ، ولكنه ليس باطلاً ، لأنه دور معنى - بمعنى أن كلا من العلية ، والتعدية ، يوجـد بوجود الآخر والدور المعنى جائز ، كما فى الأبوة والبنوة ٠

واستـدل أصحـاب القول الثـانى : بأن التعلـيل بالعلة القاصرة يـوجب العبث والعبث لا يصح الاشتغال به ، فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ٠

دليل الصغرى : أن فائدة تعليل الحكم بالعلة ، إما تعديته من المحل المنصوص عليه إلى محل آخـر توجد فيه تلك العلة ، وإما ثـبوت حكم الأصل بها ، وكل من الفائدتين لا تتـحقق فى العلة القاصـرة لأن العلة القاصرة لا تتـعدى إلى غير مـحلها الذى وجدت فيه ، فلا يتعدى الحكم بها إلى المحل الآخر لعدم وجودها فيه ، وحكم الأصل ثابت بدليله، وليس ثابتًا بالعلة، أما الكبرى فهى مسلمة فلا تحتاج إلى دليل٠

نوقش هذا الدليل : بأن الفائدة غير محصورة فى هاتين الفائدتين فإن من فوائد التعليل ٠

١ - بيان علة الحكم للمكلف ليكون ذلك باعثًا له على الامتثال ٠

٢ - معرفة أن الحكم المعلل بهذه العلة القـاصرة خاص بمحل النص ولا يتعدى إلى غيره ٠

***

هل يجوز التعليل بالوصف المركب

اختلف الأصوليون فى التعليل بـالوصف المركب من أجزاء لا يستقل كل واحد منها بالعلية على مذهبين ·

المذهب الأول : لا يجوز الـتعليل بالوصف المركب فـلا يكون الوصف المركب علة ·

المذهب الثـانى : يجـوز التـعليل بالوصـف المركب من أجـزاء · ويكون ذلك الوصف علة وهو مذهب الجمهور ·

* * *

الأدلة

استـدل الجمـهور : بأن الوصف المركب من أجزاء قد يكـون مناسبًا للحكم ، وقد يدور مع الحكم وجودًا وعدمًا · فوجب أن تثـبت عليته بذلك كالوصف المفرد ، لأن كلا من المناسبة والدوران طريق من الطرق المثبتة لعلية الوصف مطلقًا ·

واستدل أصحاب المذهب الأول بما يأتى :

أولاً : لو صح التعليل بالوصف المركب ، لكان عدم كل جـزء علة لعدم العلية ، لأن العلية كـمـا تنعدم بانعدام الأجـزاء ، تنعدم كذلك بانعـدام كل واحد من هذه الأجزاء ، ضرورة أن المركب لا يوجـد إلا بوجود جميع أجـزائه · ولو كان عدم كل جزء علة لعـدم العلية للزم النقض أو تحصيـل الحاصل وكل منهما باطل · فـالتعليل بالوصف المركب باطل ، وهو المطلوب ·

بيان النقض أو تحصيل الحاصل : أن الأجزاء إذا انعدمت كلها ، وقلنا إن عدم كل واحـد منها علة لعـدم العلية ، فـلا شك أن عدم الجـزء الأول قد أثر فـى عدم الـعلية ، فإذا جعل عـدم الجزء الثانى علة فى عدم العلية ومؤثرًا فيـها · لزم تحصيل الحاصل · ضرورة أن عدم العلية قد تحـقق بعدم الجزء الأول ، وإذا جعل عدم الجزء الثانى غير مؤثر فى عدم مؤثر فى عدم العلية - والمؤثر هو الأول فقط - لزم من ذلك تخلف المعلـول ، وهـو عـدم العلية ، عن العـلة ، وهو عدم الجزء الثـانى ، وهذا نقض للعلة ، والنقض قادح كما سبق ، ويقال مثل ذلك فى باقى الأجزاء ·

وأجيب عن ذلك : بأن مجموع الأجزاء علة ، ووجود كل واحد منها شرط فى العليـة · وبذلك يكون عدم كل جـزء من هذه الأجزاء عـدم شرط وليس علة لـعدم العلية · فلا يتم ما تقولون ·

وثانيًا : لو صح التعليل بالوصف المركب ، فإما أن تكون العليـة قائمة بمجموع الأجزاء ، أو قائمـة بكل واحد منها ، أو قائمـة بواحد غير مـعين أو بواحد معين ، والكل باطل ·

لأن قيـام العلية بجزء مـعين يجعل ذلك الجزء المعين هو العـلة ، فتكون العلة مفردة لا مركـبة : وهو خلاف المفروض · وقيام العلية بجـزء غير معين باطل ، لأن العلية وصف موجود والواحد لا بعيـنه لا وجود له ، وغير الموجود لا يصح أن يقوم به الموجود ، وقيامها بكل جزء من هذه الأجزاء يجعل كل جزء علة مستقلة ، فيكون كل واحد منهـا علة ، ولا يكون المجموع هو العلة ، كمـا هو المفروض ، ولا يصح أن تكون العلية قائمة بالمجمـوع بمعنى أن كل جزء يقوم به جزء من العلية ، لأن ذلك يوجب قيام المتحد بالمتعدد أو اتحاد المتعدد ، وهو قلب للحقائق ·

وإذا امتنع قيام العلية بالوصف المركب على جميع الاحتمالات انتفت العلية عنه وامتنع أن يكون علة وهو ما ندعيه ·

وأجيب عن ذلك بجوابين :

١ - نخـتار أن وصف العليـة قائم بالمجـموع من حـيث هو مجـموع فـيكون المجموع هو العلة ولا يلزم من ذلك ما قلتموه من قيـام المتحد بالمتعدد أو اتحاد المتعدد لأن صفـة العلية اعتبـارية والصفات الاعـتبارية لا وجود لـها حتى تحتـاج إلى محل موجود تقوم به فإنه لا معنى للعلية إلا كون الوصف علة وهذا أمر اعتبارى ·

٢ - دليلكم منقوض لأنه يجـرى فى قيام الخبـرية والإنشائية والوعد والـوعيد بالكلام المركب ، فما هو جوابكم عن هذا يعتبر جوابًا لنا ·

* * *

هل يصح تعليل الحكمين بعلة واحدة ؟

الحكمان إما متماثلان أو متخالفان بحيث يمكن اجتماعهما أو متضادان .

فالمتماثلان أو المتخالفان يجوز تعليلهما بعلة واحدة ، فالمثلان مثل وجوب القصاص على زيد ، ووجوبه على عمر فإنهما يعللان بعلة واحدة هى القتل العمد العدوان ، والمتخالفان مثل تحريم القراءة ومس المصحف ، فإنهما يعللان بعلة واحدة هى الحيض أو الجنابة .

وأما المتضادان فلا يجوز تعليلهما بعلة واحدة من جهة واحدة وإلا لزم اجتماع الضدين ويجوز تعليلهما بعلة واحدة من جهتين مختلفتين ، مثل الحركة والسكون ، فعلة الحركة هى الجسم من حيث انتقاله من الحيز الأول إلى الحيز الثانى ، وعلة السكون هى الجسم من حيث بقائه فى الحيز الأول .

* * *

(هل التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى)

اتفق الأصوليون على أن عدم الحكم كما يعلل بعدم المقتضى يعلل كذلك بوجود المانع ، فيقال لم يجب القصاص لعدم وجود القتل العمد العدوان كما يقال لم يجب القصاص فى قتل الوالد ولده عمداً عدوانًا لوجود المانع وهو الأبـوة .

واختلفوا قبل تعليل عدم الحكم بوجود المانع يتوقف على وجود المقتضى فلا يقال عدم الحكم لوجود المانع إلا إذا كان المقتضى موجوداً أو لا يتوقف على ذلك ، فيقال عدم الحكم لوجود المانع ، وإن لم يكن المقتضى للحكم موجوداً .

فذهب أكثر الأصوليين إلى أن التعليل بالمانع لا يتوقف على وجود المقتضى . ومن هؤلاء الإمام الرازى وابن الحاجب والبيضاوى .

وذهب قليل منهم إلى أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى ومن هؤلاء الآمدى .

الأدلة

استدل الفريق الأول : بأن المانع ، والمقتضى بينهما تناف ، لأن المانع يقتضى عدم الحكم بخلاف المقتضى فإن يؤثر فى وجوده والشىء لا يقوى بضده وإنما يضعف به ، فالمانع لا يقوى بوجود المقتضى بل يضعف به ، ومن المتفق عليه أن عدم الحكم يصح تعليله بوجود المانع مع وجود المقتضى مع أن هذه الحالة يضعف فيها المانع لوجود منافيه وهو المقتضى فصحة تعليل عدم الحكم بالمانع عند عدم المقتضى تكون أولى بالجواز ، لقوة المانع حينئذ لعدم وجود المنافى له .

واستدل الفريق الثانى : بأن عدم الحكم الذى يراد تعليله بالمانع إن كان لعدم المستمر لم يجز أن يكون المانع علة له ، لأن المانع حادث والعدم المستمر قديم ، والقديم لا يعلل بالحادث لتقدمه عليه والمعلول لا يتقدم على العلة ، وإن كان هو العدم المتجدد فلا شك أن العدم المتجدد إنما يوجد بعد وجود المقتضى فالتعليل بالمانع حينئذ تعليل بالمانع مع وجود المقتضى ، فتم ما قلناه وهو أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى .

وأجيب عن ذلك : بأن العدم المعلل بالمانع هو العدم المستمر وقولكم إن المانع حادث والقديم لا يعلل بالحادث ، محله إذا كانت العلة مؤثرة ، وليس كلامنا فى ذلك ، وإنما كلامنا فى العلل الشرعية ، وهى معرفات ، والمعرف الحادث يصح أن يكون معرفا للقديم كما عرف العالم الصانع سبحانه وتعالى .

* * *

ملاحظة

المانع من الحكم : قد يكون مانعًا منه ابتداء لا دوامًا ويسمى دافعًا ، مثل العدة فإنها تمنع النكاح ابتداء فلا يصح العقد على المعتدة ما بقيت فى العدة ولا تمنع دوامًا ، فإن المرأة إذا وطئت وطء شبهة وهى معقود عليها لم ينفسخ نكاحها بذلك .

وقد يكون مانعًا من الحكم دوامًا وليس مانعًا منه ابتداء . مثل الطلاق فإنه يمنع دوام النكاح ، ضرورة ارتفاعه بالطلاق البائن ، ولا يمنع منه ابتداء فإن المطلقة يعقد عليها بعد انتهاء العدة ويسمى هذا المانع رافعًا .

وقد يكون مـانعًا من الحكم ابتداء ودوامًا ، ويسـمى دافعًا ورافعًا مـثل الرضاع فإنه يمنع من النكاح ابتداء كـما يمنع دوامًا ، فالشخص لا يعقـد ابتداء على أخته من الرضاع ، وإذا عقد على امرأة ثم تبين له أنه رضع عليها فسخ العقد ·

* * *

هل من شرط علة الأصل أن يتفق على وجودها فيه ؟

لا يشتـرط فى علة الأصل أن يكون متـفقًا عليـها بين الخصـمين المتنازعين بل يكفى قيـام الدليل عليها فـيه ، سواء كـان الدليل قطعيًا أو ظنيًـا ، ويصح الـقيـاس بذلك ، متى توفرت باقى الشروط ·

ولكن يشتـرط فى الدليل المثبت للعلية أن لا يكون مـتناولاً لحكم الفرع ، وإلا كان حكمه ثابتًا بالنص لا بالقياس ·

فلو قال قائل : السفرجل مطعوم فـيحرم فيه التفاضل كـالبر ثم استدل على أن العلة فى تحريم التـفاضل فى البر هـى الطعم ، بقوله عليه السـلام لا تبيعـوا الطعام بالطعام، لم يصح القياس، لأن حكم الفرع وهو السفرجل يكون ثابتًا بذلك النص ، كذلك يشتـرط فى الوصف المستنبط من الحكم أن لا يرجع بالإبطال على الحكم الذى أخذ منه ، فلو علل شخص تعين الشاة فى الأربعين شاة بدفـع حاجة الفقير لم يصح هذا التعليل ، لأن دفع الحاجة يـجوز إخراج القيمة وإخراج القـيمة يبطل تعين الشاة بخصوصها ·

* * *

الفصل الثانى

فى شروط الأصل والفرع

بينا فيما سبق أن الباب الثانى فى أركـان القياس يشتمل على فصلين - الفصل الأول فى العلة ، ويشـتمل على أربعـة مبـاحـث - تعـريف العلة - طرق إثباتهـا - مبطلاتها - تقـسيماتها - وقد تكلمنا على تلـك المباحث ، وبذلك انتهى الكلام على الفصـل الأول · والآن نتكلم عن الفصل الثـانى وهو آخر الفـصلين اللذين اشـتمل

عليهما البـاب الثانى من الكتاب الرابع فى القياس وبانتهـاء الكلام عليه ينتهى الكلام على الكتاب الرابع ·

* * *

شروط الأصل

يشترط فى حكم الأصل شروط خمسة :

الشرط الأول : أن يكون ثابتًا فى نفســه ، فإن لم يوجد للأصل حكم لم يصح القياس لفقدان ركن من أركانه – هو حكم الأصل ·

الشرط الثانى : أن يكون الحكم ثابتًا بغـير القياس ، كـأن يكون ثابتًا بنص من كتاب أو سنة ، أو ثابتًـا بالإجماع ، ولا يجوز أن يكون الحكم ثابتًـا بالقياس ، لأن ذلك يوجب وجود قياسين ·

أحدهما : لإثبات حكم الأصل · **وثانيهما** : لإثبات حكم الفـرع ، فإن كان القياسان متحدين فى العلة لم يكن هناك فائدة فى القياس الثانى ، لأن الفرع فى هذه الحالة يلحق بالأصل الذى اعتـبر فى القياس الأول ، وإن كان القياســان مختلفين فى العلة كان القياس باطلاً ، لعدم وجود الجامع بين الأصل والفرع ·

فمثــلاً إذا أراد المستدل أن يثبت حـرمة التفاضل فى الموز فـقال : الموز مطعوم فيحرم التفاضل فيه كالتفاح،فقال له المعترض: لا أسلم لك حرمة التفاضل فى التفاح لأن التفاضل فيه جائز ، فقال المستدل فى إثبـات حرمته ، التفاح كالبر بجامع الطعم فى كل منهما، والبر يحرم التفاضل فيه اتفاقًا فالتفاح يحرم فيه التفاضل كذلك.

كان القياس الذى أتى به المستـدل لإثبات حكم الأصل الذى قاس عليه الموز ، والقياس الذى أتى به لإثبات حكم الفـرع وهو الموز متحدين فى العلة وهى الطعم ، وكان الإتيان بالقياس الأول تطويلاً لا فائدة فـيه ، ويجب قياس الموز على البر ابتداء من غير واسطة ·

وإذا أراد المستدل أن يثبت فسخ النكاح بالجـذام فقال : الجذام كالرتق بجامع أن كلا منهما يفسخ به البيع ، والرتق يفسخ به النكاح لهذه العلة ، فالجذام كذلك يفسخ به النكاح لوجود هذه الـعلة فيه ، فقـال له المعترض لا أسلم فـسخ النكاح بالرتق ، فقال المستدل فى إثبات ذلك : الرتق كالجب بجامع أن كـلا منهما يفوت الاستمتاع ، والجب يفسخ به النكاح اتفاقًا فالرتق يفـسخ به النكاح كذلك ، كان القياس الذى أتى

به المستدل لإثبات حكم الجذام مخالفًا للقياس الذى أتى به لإثبات حكم الرتق فى العلة ، لأن العلة فى الأول فسخ البيع ، والعلة فى الثانى تفويت الاستمتاع ، وكان القياس الأول باطلاً ، لأن العلة التى ثبت بها الحكم فى الأصل الذى هو الرتق تفويت الاستمتاع ، وهى ليست موجودة فى الفرع الذى هو الجذام ، فلا جامع بين الأصل الفرع ، فيبطل القياس لعدم وجود أحد أركانه ، وهو العلة .

ومن هنا يعلم أن حكم الأصل إذا كان ثابتًا بالقياس لم يسلم القياس الثانى من المناقشة،ولا فرق فى ذلك بين أن يكون حكم الأصل مذهبًا للمستدل دون المعترض ، كما فى الأمثلة السابقة ، أوْ أن يكون مذهبًا للمعترض وليس مذهبًا للمستدل ويكون الغرض من القياس إلزام المعترض فقط بحكم الفرع .

أما الأول : فلأن القياسين عند اتحاد العلة فيهما يكون القياس الثانى تطويلاً وعند اختلافهما فى العلة يكون القياس الأول باطلاً .

وأما الثانى : وهو كون الحكم مذهبًا للمعترض فقط فلأن المستدل إن كان غرضه من القياس إثبات حكم الفرع عنده فلا يتم له ذلك ، لأنه معترف بوجود العلة فى الأصل ، ولا يقول بثبوت الحكم فيه ، وفى ذلك اعتراف بوجود العلة مع تخلف الحكم عنها، وهذا نقض ، وهو قادح فى العلة ، فكيف يثبت بها الحكم فى الفرع .

وإن كان غرضه من القياس إلزام المعترض بحكم الفرع لأنه قائل بحكم الأصل ، فلا يتم له ذلك أيضًا لأن المعترض من حقه أن يقول إن حكم الأصل ليس ثابتا عندى بهذه العلة ، بل هو ثابت بعلة أخرى ، وهذه العلة غير موجودة فى الفرع . وقوله هذا مقبول منه ، فلا يتم إلزامه .

الشرط الثالث : أن يكون الدليل الذى دل على حكم الأصل غير متناول الفرع ، فإن كان متناول له كان حكم الفرع ثابتًا بذلك الدليل وليس ثابتًا بالقياس .

فإذا قال المستدل : النبيذ كالخمر فى الإسكار فيحرم ، ثم استدل على حرمة الخمر بقوله عليه الصلاة والسلام كل مسكر حرام ، كان حكم النبيذ ثابتًا بهذا الحديث ، وليس ثابتًا بالقياس .

الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة ، فإن كان غير معلل ، أو كان معللاً بعلة مبهمة ، لم يصح القياس ، لأن كون الحكم غير معلل يجعل الجامع بين الأصل والفرع منعدمًا ، فينعدم القياس تبعًا لذلك ، وكونه معللاً بعلة مبهمة يقتضى بعدم معرفة العلة ، فلا يتحقق القياس كذلك .

الشرط الخامس : أن لا يكون حكم الأصل متأخراً عن حكم الفرع إذا كان حكم الفرع لا دليل عليه غير القياس ، لأن تأخره فى هذه الحالة يجعل حكم الفرع لا دليل عليه غير القياس ، ولأن تأخره فى هذه الحالة يجعل حكم الفرع موجوداً بغير دليل ، وهو باطل ، لأن المدلول لا يوجد بدون الدليل ·

فإن كان الفرع له دليل آخر غير القياس لم يشترط هذا الشرط لأن حكم الفرع قبل القياس يكون ثابتًا بهذا الدليل ، وبعد القياس يكون ثابتًا به وبهذا القياس ، ويكون ذلك من تعاضد الأدلة ·

وبناء على ما تقدم لا يصح قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ليثبت له وجوب النية كما ثبت فى التيمم ، لأن الوضوء فى هذا القياس يكون فرعًا ، ويكون التيمم أصلاً له ، والوضوء سابق فى التشريع على التيمم ، لأنه شرع قبل الهجرة ، والتيمم شرع بعدها ، فالنية فى الوضوء قبل هذا القياس إما أن تكون غير واجبة ، أو واجبة ولا دليل عليها ، وهو باطل ·

هذا إذا قلنا إنه لا دليل على النية فى الوضوء إلا هذا القياس ، أما إذا اعتبر الدليل قوله عليه السلام : إنما الأعمال بالنيات ، وكان هذا الحديث ثابتًا قبل الهجرة ، صح قياس الوضوء على التيمم ، وتكون النية فى الوضوء ثابتة قبل الهجرة بهذا الحديث ، وبعدها تكون ثابتة به وبالقياس ·

* * *

شروط لحكم الأصل مختلف فيها

قال الكرخى من الحنفية : يشترط فى حكم الأصل أن لا يكون مخالفًا للأصول والقواعد المعلومة من الشرع ، فإن كان مخالفًا لها لم يصح القياس عليه إلا بواحد من أمور ثلاثة :

١ - التنصيص من الشارع على علة الحكم ، لأن التنصيص على العلة فى هذه الحالة يكون إذنًا من الشارع بالقياس كما تقدم ·

٢ - الإجماع من الأمة على أن الحكم معقول المعنى وليس تعبديًا ، سواء اتفقوا مع ذلك على خصوص العلة أو اختلفوا فيها ·

٣ - أن يكون القياس موافقًا لأصول شرعية غير تلك الأصول التى خالفها حكم الأصل ·

وخالف الكرخى فى ذلك بعض الشافعية والحنفية : فمنهم من قال إذا كان حكم الأصل مخالفًا لبعض الأصول والقواعد كالعرايا مثلاً وشهادة خزيمة، والسلم ، يجوز القياس عليه متى كان معقول المعنى ، سواء وافق أصلاً آخرًا أو لم يوافقه . ومنهم من قال : متى كان حكم الأصل مخالفًا لبعض الأصول والقواعد امتنع القياس عليه مطلقًا ، كان معقول المعنى أو تعبديًا نص على علته أو لم ينص عليها ، وافق أصلاً آخر أو لم يوافقه ومن هؤلاء الآمدى وابن الحاجب .

والمختار أم حكم الأصل إن كان معقول المعنى ولم يرد من الشارع دليل يمنع من إثبات حكمه فى غيره يصح القياس عليه ، وإلا لم يصح . لأن ظن وجود المعنى الذى من أجله شرع الحكم ، فى محل آخر مع عدم المانع من ثبوت الحكم ، فيه - يوجب ظن ثبوت الحكم فى ذلك المحل الآخر ، والعمل بالظن واجب ، فوجب ثبوت الحكم فى المحل الآخر لهذا .

فإن كان حكم الأصل يوافق بعض الأصول ويخالف البعض الآخر ، وكان دليله قطعيًا اعتبر أصلاً فى نفسه ، وعلى المجتهد أن يرجح عند القياس وإن كان دليله ظنيًا : وكان علته منصوصة ، صح القياس عليه كذلك ، كما يصح القياس على الأصول الأخرى ، وعلى المجتهد أن يرجح بين القياسين لتعارضهما ، لأن القياس على الأصول الأخرى قياس على معلوم الحكم دون العلة ، والقياس على هذا الأصل قياس على معلوم العلة غير معلوم الحكم .

أما إن كان دليله ظنيًا ، وكانت علته منصوصة ، كان القياس على الأصول الأخرى أولى منه لترجحها عليه من حيث تعددها وكونها معلومة الحكم والعلة ، بخلافه فإنه معلوم الحكم غير معلوم العلة .

واشترط عثمان البنى فى حكم الأصل أن يوجد ما يدل على جواز القياس عليه فى الباب الذى يراد إجراء القياس فيه .

فإذا أريد القياس فى النكاح فلابد من دليل يدل على أن القياس فى النكاح جائز ، وإذا أريد إجراء القياس فى البيع فلابد من دليل يدل على جوازه فيه ، وهلم جرا .

ويرد عليه بأن الدليل العام الذى دل على وجوب القياس كاف فى إجراء القياس فى أى باب من أبواب الفقه ما دام الحكم معقول المعنى ، ولم يوجد ما يمنع من إجراء القياس فيه ، فاشتراط هذا الشرط لا دليل عليه .

واشترط بشر المريسى فى حكم الأصل ·

١ - أن يقوم الإجماع على أنه معلل ·

٢ - وأن يوجد نص على خصوص العلة فيه ·

ويرد عليه فى اشتراط هذين الشرطين : بأن الأدلة المثبتة لحجية القياس لا تقييد فيها ، فحيث كان الحكم معللاً ، وثبتت العلة فيه بأى طريق من الطرق المعتبرة السابقة ، فقد وجد المسوغ للقياس ، وكان العمل به صحيحًا ، فاشتراط ما ذكر اشتراط لم يقم عليه دليل ·

* * *

شروط الفرع

للفرع شروط متفق عليها ، وأخرى مختلف فيها ، فالمتفق عليها اثنان هما :

أولا : أن يكون الوصف الذى جعل علة لحكم الأصل موجودًا فيه سواء كان الوصف نوعًا أو جنسًا : مثال الأول · قياس النبيذ على الخمر ، بوصف الإسكار ومثال الثانى قياس القصاص فى الأطراف على القياس فى النفس بوصف الجناية ·

فإن العلة الموجودة فى الفرع غير العلة الموجودة فى الأصل ،ولكن الجناية التى جعلت علة فى القياس جنس لهاتين العلتين ·

وثانيًا : أن تكون العلة الموجودة فى الفرع مساوية للكمية الموجودة فى الأصل ، على معنى أنها لا تكون أنقص من علة الأصل ولا زائدة عنها زيادة توجب عدم ثبوت حكم الأصل فى الفرع ، أما إن كانت الزيادة مما تقوى ثبوت حكم الأصل فى الفرع فإن القياس يكون معتبرًا ويكون الفرع بالحكم أولى ·

مثل قياس الضرب على التأفيف بعلة الإيذاء فإن كمية الإيذاء فى الضرب أكثر منها فى التأفيف ، ولذلك كان الضرب بالتحريم أولى من التأفيف ·

وأما الشروط المختلف فيها فكثيرة نذكر منها ما يأتى :

١ - أن تكون العلة فى الفرع معلومة لا مظنونة ، فإن كانت مظنونة لم يجز الإلحاق بها ولا يثبت حكم الأصل فى الفرع ·

٢ - أن يكون حكم الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً ، والقياس يكون مثبتًا

لحكمه تفصيلاً ، مثل ميرات الجد ، فإن الدليل العام أثبته ، وقياسه على ابن الابن تارة ، وعلى الأخ تارة أخرى ، إنما هو لمعرفة ما يرثه على التعيين ، ولولا ورود الدليل العام على أن الجد يرث فى الجملة ما صح القياس ·

٣ - أن لا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه ، فإن كان منصوصًا عليه لم يجز القياس · لأن جعل أحدهما أصلاً ، والآخر فرعًا تحكم لتساويهما ·

والمختار · عدم اشتراط ما تقدم · أما الشرطان الأولان فلأن وجود علة الأصل فى الفرع ولو على سبيل الظن موجب لظن ثبوت حكم الأصل فى الفرع ، وإن لم ينص على حكمه إجمالاً ، فيجب ثبوته فيه ، لأن العمل بالظن واجب ، فيكون اشتراط هذين الشرطين باطلاً ·

وأما الشرط الثالث : فلأن حكم الفرع عند ثبوته بالقياس بعد ثبوته بالنص يكون قد اجتمع له دليلان ، وذلك لا شيء فيه ، لأنه من باب تعاضد الأدلة ، والقول بأن ذلك موجب للتحكم - باطلاً - لأن أحد الحكمين قد يثبت أولاً ، فيكون ذلك مرجحًا لجعله أصلاً لتقدمه ، ويكون الآخر فرعًا لتأخره عنه ·

* * *

تنبيـــــه

قد يستعمل الأصوليون القياس الفقهى على شكل قياس منطقى استثنائى يكون مثبتًا للمطلوب كالقياس الفقهى ·

فإذا أريد استعمال القياس الفقهى على هذا النحو وجب مراعاة ما يأتى :

أولاً : إذا كان حكم الأصل مثبتًا وأريد إثباته للفرع جعل حكم الأصل ملزومًا ، وحكم الفرع لازمًا ، وجعلت العلة المشتركة بينهما دليلاً على الملازمة ·

قل أن يقول المستدل على وجوب الزكاة فى مال الصبى قياسًا على وجوبها فى مال البالغ ، بجامع ملك النصاب أو دفع الحاجة ·

إن وجبت الزكاة فى مال البالغ لكونه مالكًا للنصاب أو لدفع الحاجة وجبت فى مال الصبى كذلك لهذه العلة ، ولكنها وجبت فى مال البالغ للعلة المذكورة ، فتجب فى مال الصبى كذلك للعلة نفسها ·

فحكم الأصل وهو وجوب الزكاة فى مال البالغ ملزوم ، وحكم الفرع وهو

وجوبها فى مال الصبى لازم ، والعلة وهى دفع الحاجة ، أو ملك النصاب دليل الملازمة ، وقد استثنى عين المقدم فنتج عن ذلك إثبات عين التالى .

ثانيًا : إذا كان حكم الأصل منفيًا وأريد إلحاق الفرع به جعل حكم الفرع ملزومًا ، ونقيض حكم الأصل لازمًا ، وجعلت العلة المشتركة بينهما دليلاً على الملازمة ، لأن فى اللازم نفى للملزوم ، لأن اللازم إما مساو أو أعم .

مثل أن يقول المستدل على أن الحلى لا تجب فيه الزكاة قياسًا على اللؤلؤ لو وجبت الزكاة فى الحلى مع كونه متخذًا للزينة لوجبت فى اللؤلؤ كذلك ، لكنها لا تجب فى اللؤلؤ فلا تجب فى الحلى .

فحكم الفرع وهو وجوب الزكاة فى الحلى ملزوم ، ونقيض حكم الأصل وهو وجوبها فى اللؤلؤ لازم ، والعلة وهى الاتخاذ للزينة . دليل على الملازمة وقد استثنى نقيض التالى فنتج من ذلك نقيض المقدم .

* * *

الكتاب الخامس

فى الأدلة المختلف فيها

الأدلة المختلف فيها نوعان أحدهما يترجح فيه القبول - وثانيهما يترجح فيه الرد ، وقد جعل البيضاوى كل نوع من هذين النوعين فى باب خاص · فكان الكتاب الخامس مشتملاً على بابين - الباب الأول فى الأدلة المقبولة والباب الثانى فى الأدلة المردودة ·

* * *

الباب الأول - فى الأدلة المقبولة

يشتمل هذا الباب على ستة أنواع - الأصل - والاستصحاب - الاستقراء - الأخذ بالأقل - المناسب المرسل - فقد الدليل ·

* * *

النوع الأول - الأصل

المراد من الأصل هنا : الدلالة المستمرة - وقد اختلف الأصوليون فى الأصل فى الأشياء بعد ورود الشرع ، على مذاهب ثلاثة : **المذهب الأول** : الإباحة مطلقًا ·

المذهب الثانى : الحرمة مطلقًا · **المذهب الثالث** : الأصل فى المنافع الإباحة ، والأصل فى المضار الحرمة : وهذا هو المختار للبيضاوى وكثير من الأشاعرة ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول : بقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ ووجه الدلالة من الآية ، أن « ما » عامة فى كل شىء · واللام فى قوله : ﴿ لَكم﴾ تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع، كما يقال - الثوب لزيد - أى مختص

بنفعه ، فتكون الآية دالة على أن الانتفاع بجميع الأشياء التى لم يقم دليل على المنع منها بخصوصها مأذون فيه أى مباح وهذا ما ندعيه ٠

نوقش هذا من قبل المفصل : بأن الدليل مسلم فى الأشياء التى لا ضرر فيها ، أما الأشياء المشتملة على الضرر فإنها تكون محرمة ٠ لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام » فإن المقصود من الحديث النهى عن الضرر والإضرار - لا نفيهما - لوقوعهما - فالحديث مراد به غير ظاهره ، دفعًا للكذب فى كلام الشارع ، وبذلك يكون الحديث مخصصا للآية ٠

واستدل أصحاب المذهب الثانى بقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » ووجه الدلالة من الحديث أن الأشياء التى لم يقم دليل على إباحتها يكون التصرف فيها موجبًا للشبهة والريبة والنبى عليه السلام نهى عن الريبة ٠ فيكون التصرف فى هذه الأشياء منهيًا عنه ٠ والنهى للتحريم ، فتكون التصرفات فى هذه الأشياء محرمًا ٠ وهو المطلوب ٠

ويرد ذلك من قبل المفصل ، بأنه لا ريبة ولا شك بعد قيام الدليل على الإباحة فيما لا مفسدة فيه ولا مضرة ٠ وبذلك يكون الحديث محولاً على ما كان مشتملاً على مفسدة ومضرة ٠ جمعًا بين الأدلة ٠

واستدل أصحاب المذهب الثالث على اباحة المنافع بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ ووجه الدلالة من الآية قد تقدم ٠

وثانيًا : قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَيِّبَاتِ مِنَ الْرِّزْقِ ﴾ ووجه الاستدلال بالآية ٠ أن الاستفهام قصد به الإنكار ولم يقصد به حقيقته لاستحالته على الله تعالى لكونه عالمًا بكل شىء وإنكار تحريم الزينة والطيبات يقتضى إباحتها والإذن فيها ، وإلا لم يكن للإنكار فائدة ، وبذلك تكون الآية مفيدة لإباحة الانتفاع - وهو المطلوب ٠

وثالثًا : قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَيِّبَاتِ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية، أن الطيبات مراد منها ما تستطيبه النفوس ولا تنفر منه الطباع السليمة وليس المراد بها المباحات دفعًا للتكرار ، واللام مراد منها الاختصاص على جهة الانتفاع ، وبذلك تكون الآية دالة على أن ما تستطيبه النفوس ولا تنفر منه الطباع يباح الانتفاع به ٠ ولا يكون ممنوعات وهو ما ندعيه ٠

نوقش الدليل الأول من وجهين :

أحدهما : أن الاستدلال بالآية يتوقف على أن الـلام للاختصاص النافع وليس ذلك مسلمًـا ، فإن اللام قد تسـتعمل فى غيـر النفع مثل قوله تعـالى ﴿ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ فإن الاساءة ضرر يقع جزاؤه على النفس .

وقوله تـعالى : ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّـمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فإنـها للملك لتنزه البارى سبحانه وتعالى عن الانتفاع .

وثانيهما : أن الاختصاص النافع الذى دلت عليه الآية مطلق والمطلق يتحقق فى أى فرد من أفراده ، فيجوز أن يكون هذا الفرد هو الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع سبحانه وتعالى . وبذلك لا تكون الآية مفيدة للإباحة كما تدعون .

وأجيب عن الأول : بأن علماء اللغـة نصوا على أن اللام للملك . والملك فى كلامهم مـراد به الاختصاص النافع دون التصـرف المعروف ، لأنهم قالوا إن اللام فى مثل اللجام للفـرس ، للملك ، ولا يتصور فى مثل هذا التصـرف المخصوص - فإذا استعمـلت اللام فى غير الملك كان الاستعـمال مجازًا والحقيـقة فى الآية ممكنة . فلا يعدل عنها إلى المجـاز لعدم القرينة ، وبذلك تكون الآية مفيدة للاخـتصاص النافع ، وتكون مثبتة لما قلنا .

وأجيب عن الثانى : بأن الاستدلال بالمخلوقات علـى الصانع حاصل قبل نزول هذه الآية ، فإن كل عاقل يسـتدل بنفسه على وجود صانعـه ، فلو حملت الآية عليه لكانت غير مفيدة فائدة جديدة ، فحملت على الإباحة تكثيرًا للفائدة .

واستـدل أصحـاب المذهب الثـالث على حرمـة المضار . بقـوله عليه الـصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » ووجه الاستدلال من الحديث أن الضرر عام لأنه نكرة وقـعت فى سيـاق النفى ، والنفى مـراد به النهى . لأن الضـرر واقع ، فلو حـمل الحديث عليه لزم الكذب فى خبر الرسول ، وهو مـحال وبذلك يكون الحديث مفيدًا للنهى عن كل ما فيه ضرر بالناس أو إضرار بالغير ، فيكون كل من الضرر والإضرار محرمًا - وهو المطلوب .

* * *

النوع الثانى - الاستصحاب

استصحاب الحال : هو الحكم بثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير .

مثاله : استدلال الشافعى على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء ، بأن هذا الشخص قبل خروج هذا الخارج النجس منه كان متوضئًا اتفاقًا ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض وضوئه ، لأن الموجب لنقض الوضوء هو الخارج من السبيلين ، فبقى على ما كان عليه قبل الخروج استصحابًا للحال .

وقد اختلف الأصوليون فى استصحاب الحال . فذهب جمهور الشافعية وقليل من الحنفية إلى اعتباره حجة فى ثبوت الأحكام الشرعية . ويستدل به على نفى العدم الأصلى .

وذهب جمهور الحنفية والمتكلمين إلى أنه ليس بحجة فى الأحكام الشرعية ولكن يستدل به على نفى العدم الأصلى فقط .

***

الأدلة

استدل جمهور الشافعية بما يأتى :

أولاً : استصحاب الحال يفيد ظن بقاء الحكم إلى الزمن الثانى ، وكل ما أفاد بقاء الحكم وجب العمل به ، فالاستصحاب يجب العمل به- وهذا معنى كونه حجة .

دليل الصغرى من وجوه ثلاثة :

١ - الأمر الخارق للعادة إذا ظهر على يد رسول بعد التحدى يعتبر معجزة ، وذلك بناء على استمرار العادة وعدم تغيرها ، فإن العادة لو تغيرت لخرج هذا الأمر عن كونه خارقًا للعادة ، فلا يكون معجزة ، وليس لاستمرار العادة وعدم تغيرها ما يدل عليه إلا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ، وأن البقاء أرجح من عدمه ، فإن البقاء لو كان مساويًا لعدمه لم يترجح البقاء فلا يوجد خرق العادة . وبقاء ما كان على ما كان هو الاستصحاب ، فثبت أن الاستصحاب مفيد للظن والرجحان .

٢ - الأحكام الشرعية التى وجدت فى عهد الرسول ثابتة فى حقنا ونحن مكلفون بها وطريقة إثباتها بالنسبة إلينا هو الاستمرار ، وبقاء ما كان على ما كان ، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظن البقاء لما ثبتت تلك الأحكام فى حقنا ، لجواز أن تكون قد نسخت ولكان احتمال النسخ مساويًا لاحتمال عدمه ، ويكون ثبوتها ترجيحا بلا مرجح .

٣ - الشك فى النكاح يوجب حرمه الوطء فيمن شك فى العقد عليها والشك فى الطلاق مع سبق العقد لا يوجب حرمة الوطء فيمن شك فى طلاقها ، وليس هناك من فرق بينهما إلا الأول قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك وهى عدم العقد ، والثانى قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك وهى العقد عليها ، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظن البقاء لوجب أن يكون الحكم فيهما واحدًا ، وهو حرمة الوطء أو كان إباحته وليس ذلك مذهبًا لأحد .

دليل الكبرى : أن الإجماع قائم على وجوب العمل بالظن مادام لم يعارضه ما هو أقوى منه .

وثانيًا : بقاء الباقى أرجح من عدمه ، والعمل بالراجح واجب اتفاقًا ، من وجهين :

١ - الباقى لا يفتقر فى بقائه إلى سبب وشرط جديدين ، لأنه موجود والمفتقر إليهما هو المعدوم فبقاء كل من السبب والشرط كاف فى بقاء الباقى ، بخلاف حدوث أمر فإنه لابد فيه من العلة التامة ليبرز من العدم إلى الوجود ، والعلة التامة هى السبب والشرط الجديدان ، فكان حدوثه مفتقر إليهما ، وكذلك عدم الموجود يفتقر إلى السبب والشرط الجديدين من حيث إنه حادث ، والحادث لا بد له من علة .

وبذلك ظهر أن بقاء الباقى مفتقر إلى السبب والشرط الجديدين ، وعدم الباقى مفتقر إليهما ، فكان بقاء الباقى أرجح ، لأن مالا يحتاج أرجح من المحتاج .

٢ - عدم الباقى أقل من عدم الحادث ، لأن الباقى متناه، فعدمه متناه كذلك ، بخلاف عدم الحادث فإنه غير متناه ، لصدقه على غير المتناهى .

وحيث ثبت أن عدم الباقى أقل من عدم الحادث ، نبت أن الباقى أكثر وجودًا من الحادث ، فكان الباقى أرجح من الحادث ، ويجب العمل به لرجحانه .

واستدل جمهور الحنفية والمتكلمين ، بأن ثبوت الحكم فى الزمن الثانى لا دليل يدل عليه وثبوت الحكم بلا دليل باطل ، فالاستصحاب باطل ولا يكون حجة .

أما أن ثبوت الحكم فى الزمن الثانى لا دليل عليه . فلأن الدليل إنما دل على ثبوت الحكم فى الزمن الأول فقط ولا يلزم من ثبوت الحكم فى الزمن الأول ثبوته فى الزمن الثانى ، لأن موجب الوجود ليس موجبًا للبقاء .

وحيث ثبت أن الحكم فى الزمن الثانى لا دليل عليه : كان ثبوته فيه باطلاً لأنه قول فى الدين بالهوى والتشهى .

ورد ذلك : بأن الحكم فى الزمن الثانى قد ثبت بواسطة استصحاب الزمن الأول . فهو إثبات له فيه بالدليل ، والقول بأن الاستصحاب ليس دليلاً - هو عين المتنازع فيه ، فلا يقبل .

* * *

فــرع

نشأ عن اعتبار الاستصحاب وعدم اعتباره فروع فقهية كثيرة نذكر منها ما يأتى:

١ - **المفقود** - قالت الشافعية يرث غيره ولا يورث ، وقالت الحنفية لا يرث ولا يورث .

وجهة الشافعية : أن المفقود قبل فقده كان حيًا فيجب استصحاب حياته حتى يظهر خلافها ، فقدر المفقود حيًا ، والحى يرث غيره ولا يرثه غيره .

ووجهة الحنفية : أنه لا يلزم من كونه حيًا قبل فقده حياته بعد فقده ، فلا يثبت له الإرث بذلك وأما أنه لا يرث غيره ، فذلك بمقتضى العدم الأصلى إذ الأصل عدم الإرث ، والعدم الأصلى لا يحتاج إلى دليل .

٢ - **الصلح على الإنكار** . قالت الحنفية يجوز الصلح مع الإنكار . وقالت الشافعية لا يجوز .

وجهة الشافعية : أنه قبل الصلح منكر ، والأصل براءة الذمة ، فوجب استصحاب هذه الحالة حتى يظهر خلافها وما دامت الذمة بريئة ، فأخذ الغير شيئًا منه يعتبر أخذًا بدون حق ، فيكون حرامًا ، ويقع الصلح باطلاً .

وجهة الحنفية: أنه لا يلزم من براءة الذمة قبل الدعوى براءتها بعدها ومادامت

الذمة لم تثبت براءتها بعد الدعوى فالصلح يجوز لدفع تلك الخصومة ، وقطع المنازعة .

٣ - **عدم مطالبة الشفيع بالبينة على ثبوت الملك** :

إذا أنكر المشترى ثبوت الملك المشفوع منه فلا يطالب الشفيع بالبينة على ثبوت ملك المشفوع منه عند الشافعية ، وقالت الحنفية ، عليه البينة لتثبت له الشفعة .

وجهة الشافعية : أن وضع يد المشفوع منه على المشفوع دليل على ملكه له باعتبار الظاهر ، والأصل بقاء الملك فالشفيع مستصحب للأصل فلا يطالب بالبينة .

ووجهة الحنفية : أن التمسك بالأصل لا يصلح ملزمًا فوجبت البينة على الشفيع ، لأن الشفعة فرع ثبوت ملك المشفوع منه .

* * *

هل يطالب نافى الحكم بالدليل

إذا نفى بعض المجتهدين حكمًا من الأحكام فقال : هذا الحكم ليس ثابتا ، فهل يطالب بدليل على هذا ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك ، فقال فريق منهم يطالب بالدليل مطلقا لأن نفى الحكم دعوى ، والدعوى لا تثبت إلا بدليل .

وقال فريق آخر : لا يطالب بالدليل مطلقًا لأن نفى الحكم استمرار للعدم الأصلى ، وهو غير محتاج إلى دليل ، فاستمراره كذلك .

وقال فريق ثالث : إن ادعى أن نفى الحكم ثابت عنده بالضرورة - لا يطالب بالدليل ، لأن عدالته توجب صدقه ، والضرورى شأنه أن لا يكون محل شبهة .. وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظرى ، أو بطريق الظن ، طولب بالدليل ، لأن النظرى أو الظنى قد يشتبه فيه ، فالدليل يبين **هل هو مثبت للعدم** أو غير مثبت له لنزول الشبهة .

* * *

النوع الثالث - الاستقراء

الاستقراء : هو تصفح جزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها وهو نوعان : تام وناقص .

فالاستقراء التام : هو تصفح جميع الجزئيات ليحكم بها على كلى يشملها أو هو ثبوت حكم كلى فى الماهية لثبوته فى كل جزئياتها ، مثل - كل حيوان متحرك - كل إنسان ناطق - وهذا النوع يفيد القطع اتفاقًا .

والاستقراء الناقص : هو تصفح أغلب الجزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها ، أو هو ثبوت حكم فى الماهية لثبوته فى أغلب جزئياتها ، مثل - كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ - وإنما كان هذا استقراءً ناقصًا لأن التمساح لا يحرك فكه الأسفل فالحكم مختلف فيه ، وهذا النوع مختلف فيه .

فمن الأصوليين من قال : لا يفيد الحكم لا قطعًا ولا ظنًا ، ومن هؤلاء الإمام الرازى وقد نص على ذلك فى المحصول ، ومنهم من قال : يفيد الحكم ظنًا ولا يفيد قطعًا ، وهو رأى الجمهور ومنهم البيضاوى .

مثاله : من الشرع - استدلال الشافعية على عدم وجوب الوتر ، بأن النبى ﷺ قد صلاه على الراحلة ، واستقراء أفعاله عليه السلام أداء وقضاء أثبت أنه لم يفعل الواجبات على الراحلة ، فكان ذلك دليلاً على عدم وجوب الوتر .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن تتبع أغلب الجزئيات مع تماثلها فى الأحكام يوجد ظنًا عند المجتهد بأن حكم باقى الجزئيات كذلك ، لأن شأن النادر أن يلحق بالكثير الغالب ، والعمل بالظن واجب ، فكان الاستقراء حجة ويجب العمل به لذلك ، ويرجح هذا أن النبى عليه السلام قال : إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، فالحديث أثبت أن العبرة بالظاهر ، والظاهر هو أن حكم الباقى الذى لم يستقرأ كحكم غيره مما استقرىء ، فوجب اعتباره عملاً بهذا الظاهر .

واستدل الفريق الآخر : بأن من الشائع قولهم - الجزئى لا يثبت الكلى -

لجواز اختلاف الجزئيات فى الأحكام واستقراء بعض الجزئيات مع عدم استقراء البعض الآخر استقـراء جزئى ، فلا يثبت الحكم فى الباقى لجواز أن يكون حكمـه مخالفًا لما استقرىء ، فالحكم على الباقى بواسطة هذا الاستقراء باطل ٠

وأجيب عن ذلك : بأن الباقى من غير استقراء قليل ، والمستقرأ كثير ، والنادر ملحق بالكـثـير الـغـالب ، وهذا مما يوجب الظن بأن حكـم البـاقى مماثل لحكم مـا استقرىء ، والعمل بالظن واجب ٠

* * *

النوع الرابع - الأخذ بأقل ما قيل

إذا اختلفت الأقوال فى المسألة ولم يوجد دليـل يدل على واحد منها بعينه أخذ الشافعى ﷺ بأقل ما قيل فيها ، عملاً بالمتيقن ، وذلك بشروط ثلاثة :

١ - أن لا يوجد دليل يدل على شىء بخصوصه ٠

٢ - أن لا تكون الذمة مشغولة بما ورد فيه الخلاف ٠

٣ - أن يكون أقل ما قيل متفقًا عليه بين جميع أصحاب الأقوال فى المسألة ٠

فإن فقـد الشرط الأول فوجد دليل يدل على شىء مـعين أخذ بهذا الدليل وإن فقد الشرط الثانى بأن كانت الذمة مشغـولة بالمختلف فيه أخذ بالأكثر ، لأنه أحوط ، وإن فقد الشرط الثالث لم يأخذ بأقل ما قيل لعدم تيقنه ٠ مثال ما توفرت فيه الشروط الثلاثة ٠

دية الكتابى : قيل يجـب فيه ثلث دية المسلـم ، وقيـل يجب فيـه نصف دية المسلم - وقيل تجب فـيه الدية كاملة ، فأخـذ الشافعى بأقل ما قـيل وهو الثلث وقال يجب فى الكتـابى ثلث دية المسلم ، لأنه لا يوجـد دليل يدل على واحد من الأمـور الثلاثة بخصوصه ، والذمة قبل قتله غيـر مشغولة ، والثلث متفق عليه بين الجميع ، فإن القائل بالنصف قائل به ، لأن الثلث مندرج تحت النصف ، والقائل بالجميع قائل به كذلك ، لاندراج الثلث تحت الكل ، فكان الثلث متيقنًا ، لقول الجميع به ، دون النصف لأن القـائل بالثلث لم يقل به ودون الـكل ، فإن القـائل بالثلث ، والقـائل بالنصف لم يقولا به ٠

وقد اعترض على الشافعى : بأن العمل بالثلث لتيقنه معارض بأن العمل بالكل

أحوط ، لأن الذمة تبرأ به قطعًا ، لأن الواجب فى الواقع ونفس الأمر إن كان هو الثلث أو النصف فقد فعله ضمن الكل وزاد عليه وإن كان هو الكل فقد برئت ذمته بفعل ما وجب بخصوصه ، بخلاف الثلث فإن الذمة لا تبرأ به إلا إذا كان الواجب فى الواقع ونفس الأمر هو الثلث فإن كان الواجب النصف أو الكل لم تبرأ الذمة بذلك ، بل لا تزال مشغولة بما زاد عليه ·

وأجيب عن ذلك بأن فرض المسألة أن الذمة ليست مشغولة بما أخذ فيه بالأقل ، والعمل بالأحوط إنما يكون واجبًا إذا كانت الذمة مشغولة يقينا ، مثل صوم رمضان مثلاً ، فالذمة مشغولة به ، فصوم آخر يوم منه عند عدم رؤية هلال شوال ، فيه عمل بالأحوط لبراءة الذمة قطعًا بصومه ، لأن رمضان إن كان فى الواقع ونفس الأمر تسعة وعشرين يومًا فقد فعل ذلك وزاد عليه ، وإن كان ثلاثين يومًا برئت ذمته بصوم ما وجب ·

وأما إذا كانت الذمة غير مشغولة ابتداءً فالعمل بالأقل متيقن فالأخذ به أحوط ·

* * *

النوع الخامس - المناسب المرسل

المناسب المرسل : هو وصف مناسب للحكم لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه ·

وقد اختلف الأصوليون فيه على مذاهب ثلاثة :

١ - ليس حجة مطلقًا - وهو رأى جمهور الشافعية والحنفية ·

٢ - هو حجة مطلقًا - وهو منقول عن الإمام مالك ﷺ ·

٣ - إن كانت المصلحة المترتبة على شرع الحكم عنده ضرورية قطعية كلية كان حجة ، ووجب العمل به ، وإن فقد واحد من هذه الأمور الثلاثة لم يكن حجة ، وهذا الرأى هو المختار للغزالى والبيضاوى ·

ومعنى كون المصلحة ضرورية أنها تحفظ ضرورة من الضرورات الخمسة وهى النفس ، والمال ، والدين ، والنسب ، والعقل ·

ومعنى كونها كلية أنها توجب نفعًا عامًا للمسلمين ولا تختص ببعض الأفراد دون البعض ·

ومعنى كونها قطعية أنها ثبتت بطريق لا شبهة فيه ...

مثال ما توفرت فيه هذه الشروط الثلاثة : قتل الترس المسلم إذا تترس به الكفار عند إغارتهم ، وعلم أن عدم قتله يوجب قتل المسلمين .

فقتل الترس وصف مناسب ، لأنه يترتب على قتله مصلحة ضرورية هى حفظ حياة المسلمين الباقين بعده ، وهذه المصلحة كلية لأنها تتعلق بجميع المسلمين ، وهى قطعية لأن المفروض أنه علم أن عدم قتل المسلم المتترس به يوجب انتصار الكفار على المسلمين وقتلهم ، لكن لم يعلم اعتبار هذا الوصف عن الشارع ، لأنه لم يعهد عن الشرع قتل المسلم بغير ذنب كما لم يعلم عنه إلغاؤه ، لأنه لم يقم دليل على عدم قتل المسلم فى هذه الحالة .

فإذا فقد شرط من الشروط السابقة لم يجز قتل الترس .

فإذا تترس الكفار بأسرى المسلمين داخل قلعة لم يجز قتل الترس ، لأن فتح القلعة ليس ضروريًا ، وكذلك إذا لم يعلم عزم الكفار على الإغارة عند عدم قتل ما تترسوا به لم يجز قتله ، لكون المصلحة ليس مقطوعًا بها ، كما أن المصلحة إذا كانت جزئية بأن تعلقت ببعض الأفراد لم تعتبر تلك المصلحة ، مثل أن يوجد جماعة فى سفينة وأوشكت السفينة على الغرق . وقطع بأن إلقاء بعض من فيها من المسلمين يوجب إنقاذ الباقين ، لم يجز الإقدام على ذلك ، بل يترك الأمر للقدر ، فإما أن يغرق الجميع ، أو يسلم الجميع .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن المناسب المرسل متردد بين المصالح المعتبرة ، والمصالح الملغاة ، ولا مرجح لاعتباره على إلغائه ، فلا يكون حجة فى إثبات الأحكام الشرعية ، لأن الأصل براءة الذمة حتى يقوم الدليل على شغلها .

وأجيب عن ذلك : بأن اشتمال الوصف على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة يجعل اعتباره أرجح من إلغائه ، لأن الشارع قد اعتبر جنس المصلحة ، وذلك يغلب على الظن اعتبار المناسب المرسل . فيجب العمل به ، لأن العمل بالظن واجب :

واستدل أصحاب المذهب الثانى :

أولاً : بأن الشارع قد اعتبر جنس المصلحة فى نوع الحكم كما اعتبر جنسها فى جنس الحكم ، والأمثلة على ذلك تقدمت ، واعتبار جنس المصالح فى الجملة يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة ، لكونها داخلة تحت الجنس ، فوجب اعتبارها لأن العمل بالظن واجب ...

وثانيًا : أن الصحابة ﷺ كانوا يقنعون فى كثير من الوقائع بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة من غير نظر إلى شىء آخر ما دام لم يوجد دليل يدل على الواقعة بخصوصها ، وهذا مشعر بأن اعتبار المصلحة الراجحة قدر متفق عليه عندهم . فكان المناسب المرسل مجمعًا على اعتباره والإجماع حجة يجب العمل به .

نوقش الدليل الأول : بأنه لو صح أن يقال : إن الشارع اعتبر المصلحة المرسلة لأنه اعتبر جنس المصلحة ، لصح أن يقال : إن الشارع قد ألغى المصلحة المرسلة لاشتراكها مع المصلحة الملغاة فى الجنس ، وبذلك تكون المصلحة المرسلة معتبرة ، وغير معتبرة ، وهذا تناقض .

ونوقش الدليل الثانى : بأن دعوى الإجماع على اعتبار المصلحة المرسلة من الصحابة دعوى لا دليل عليها ، فإن الصحابة إنما كانوا يعتبرون من المصالح ما اعتبر جنسها القريب أو نوعها ، وليس ذلك محل خلاف .

وأما أصحاب القول الثالث فقد قالوا : إن المصلحة متى توفرت فيها الشروط السابقة ترجح اعتبارها على إلغائها ، فيكون الاعتبار مظنونًا ، وبذلك يكون المناسب فى هذه الحالة حجة ، لأن العمل بالظن واجب .

وأما إذا فقد شرط من هذه الشروط فقد ترجح إلغاؤها على اعتبارها فيجب العمل بالراجح ، عملاً بالبراءة الأصلية ، والمختار المذهب الثالث .

* * *

النوع السادس - عدم الدليل على الحكم

السادس من الأدلة التى يترجح فيها القبول عدم الدليل على الحكم بعد البحث عن الدليل بحثًا تامًا ، فإن عدم وجود الدليل على الحكم يقتضى أنه ليس هناك حكم يتعلق بهذا الفعل ، لأنه لو وجد الحكم وكلف به الشخص من غير أن يكون هناك

طريق للعلم به ، للزم من ذلك تكليف من لا علم له بما كلف به وهو تكليف للغافل ، وتكليف الغافل محال .

* * *

الباب الثانى فى الأدلة المردودة

الأدلة المردودة كثيرة ، ولكن البيضاوى ذكر منها اثنين فقط فنقتصر على ما ذكره .

* * *

الدليل الأول - الاستحسان

الاستحسان فى اللغة مشتق من الحسن ومعناه ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى ، وإن كان مستقبحًا عند غيره .

وقد اتفق الأصوليون على أن الاستحسان بهذا المعنى ليس حجة ، لأنه قول فى الدين بالهوى والتشهى ، وهو ممنوع إجماعًا .

واتفقوا كذلك على أن لفظ الاستحسان يجوز استعماله ، لوروده فى الكتاب والسنة ، فقد ورد فى القرآن فى قوله تعالى فى شأن التوراة ، فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ، وورد فى السنة قوله ﷺ « ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن » .

ولهذا استعمله الشافعى فى كلامه حيث قال فى المتعة « استحسن أن تكون ثلاثين درهمًا » وقال فى الكتابة : « استحسن ترك شىء من نجوم الكتابة للمكاتب » وقال فى الشفعة « استحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام » .

واختلف الأصوليون فى الاستحسان بغير الإطلاقين السابقين من حيث كونه دليلاً يحتج به أو ليس دليلاً ، فذهب الحنفية إلى أنه حجة ، وقالت الشافعية لا يعتبر حجة ، واختلف النقل عن الحنابلة ، فنقل الآمدى وابن الحاجب عنهم اعتباره كالحنفية ، ونقل غيرهما أنهم لا يعتبرونه كالشافعية .

وقد ذكر الكاتبون فى هذه المسألة للاستحسان الذى وقع فيه النزاع تعاريف كثيرة نقتصر منها على أربعة :

الأول قال الكمال بن الهمام : الاستحسان عند الحنفية يطلق بإطلاقين أحدهما - قياس خفى وقع فى مقابلة قياس جلى ، كقياس سؤر سباع الطير كالصقر والبازى على سؤر الإنسان بجامع أن كلا منهما يؤكل لحمه ، وسؤر الإنسان طاهر ، فسؤر سباع الطير كذلك .

فإن القياس خفى وقع فى مقابلة قياس جلى . هو قياس سؤر سباع الطير على سؤر سباع البهائم كالأسد والنمر بجامع أن كلا منهما لحمه نجس . وسؤر سباع البهائم نجس لاختلاطه باللعاب النجس ، فسؤر سباع الطير كذلك .

والحنفية أخذوا بالقياس الخفى وأثبتوا طهارة سؤر سباع الطير وسموا ذلك استحسانًا .

وثانيهما دليل وقع فى مقابلة القياس الظاهر سواء كان الدليل نصًا أو إجماعًا ، ومثاله السلم ، فإن النص دل على جوازه ، والقياس الظاهر يقضى بعدم الجواز ، لعدم وجود المعقود عليه عند العقد ، وكذلك الاستصناع ، وهو طلب الصنعة لما فيه تعامل كالخف والنعل ، فإن الإجماع يدل على جوازه والقياس الجلى يقتضى منعه ، لكون المعقود عليه غير موجود وقت العقد .

والاستحسان بهذا المعنى الذى قاله الكمال لا يصلح أن يكون محلاً للنزاع ، لأنه يرجع إلى العمل بالقياس الخفى لترجحه على القياس الظاهر أو إلى العمل بالنص أو الإجماع ، وترك القياس الظاهر ، وليس ذلك مما ينبغى الخلاف فيه ، لأن العمل بالدليل الراجح متفق عليه .

الثانى قال بعض الأصوليين : الاستحسان هو دليل ينقدح فى ذهن المجتهد ولا يستطيع إظهاره لقصور عبارته .

والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن يكون كذلك محلاً للنزاع لأن المجتهد إن قطع بما وقع فى ذهنه فلا خلاف فى أنه يصح له الاعتماد عليه فى استنباط الحكم ، ويكون حجة عنده فى إثبات الأحكام ، وإن لم يقطع بما وقع فى ذهنه بأن شك أو توهم فلا خلاف فى أنه لا يصح له الاعتماد على ذلك فى استنباط الأحكام .

الثالث فإن الكرخى من الحنفية : الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ومعناه إعطاء المسألة حكمًا يخالف حكم نظائرها لدليل يدل على ذلك، مع كونه أرجح من الدليل الذى دل على العموم، مثل قول القائل - مالى صدقة - فإن

أبا حنيفة يقول فى مثل هذا : يحمل المال على المال الزكوى فلا يجب على الناذر إخراج ما عداه مستندا فى ذلك إلى قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ فإن المال فى الآية مراد به مال الزكاة إتفاقًا والجامع بين الأمرين إضافة الصدقة إلى المال فى الموضعين · فالآية عند أبى حنيفة مخصصة للدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر ، والخاص أرجح من العام ، فذلك عمل به ، والاستحسان بهذا المعنى لم يخرج عن كونه تخصيصًا للعام ، والتخصيص جائز اتفاقا ، فلا يصلح أن يكون الاستحسان بهذا المعنى محلاً للنزاع ·

الرابع قال أبو الحسين البصرى : الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى منه يكون كالطارىء عليه ·

فقوله غير شامل شمول الألفاظ مخرج للعام فإن العام إذا ترك لوجه من وجوه الاجتهاد كالقياس مثلاً لا يكون استحسانًا، وإنما يكون ذلك تخصيصًا للعام بالقياس ·

وقوله لوجه أقوى يكون كالطارىء على الأول ، قصد به إخراج ترك أحد القياسين للقياس الآخر ، فلا يسمى ذلك استحسانًا ، لأن القياس الذى عمل به ليس طارئا على الأول ، بل هو موجود ابتداءً ·

والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن يكون محلاً للنزاع كذلك ، لأن حاصله أن المجتهد يترك العمل بالدليل الخاص لوجود دليل طارىء عليه أقوى منه ، وليس ذلك مما ينازع فيه أحد ، لأن العمل بالراجح مجمع عليه ·

وبهذا ظهر أن الاستحسان ليس له معنى يصلح أن يكون محلاً للخلاف ، فيكون متفقًا عليه بين الأئمة ·

وما ورد على لسان الأئمة من إنكاره ، مثل قول الشافعى « من استحسن فقد شرع » يجب أن يحمل على المعنى المتفق على رده كالاستحسان بمعنى ميل الإنسان إلى ما يحبه ويهواه ، لأن ذلك يكون قولاً فى الدين بالهوى والتشهى وهو متفق على منعه ·

* * *

الدليل الثانى – قول الصحابى

المراد من قول الصحابى مذهبه فى المسألة الاجتهادية ، سواء كان قولاً أو

فعلاً ،وقد اتفق الأصوليون على أن مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى آخر ، لأن الصحابة ﷺ أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا فى الاجتهاد ، ولو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من الصحابة ، لما جاز لغيره مخالفته ، والواقع خلاف هذا .

واختلفوا فى اعتبار مذهب الصحابى حجة على غير الصحابة ، كالتابعين ومن بعدهم من باقى المجتهدين على مذاهب ثلاثة :

١ - **حجة مطلقًا** ، خالف القياس أو وافقه - وإلى ذلك ذهب مالك وأبو بكر الرازى من الحنفية والشافعى فى أحد قوليه والإمام أحمد فى بعض الروايات عنه .

٢ - **ليس حجة مطلقًا** وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشافعى فى أحد قوليه والكرخى .

٣ - **حجة إن خالف القياس** ، وليس حجة إن وافقه .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول ، بالسنة والإجماع .

أما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) ووجه الدلالة من الحديث ، أن النبى عليه السلام جعل الاقتداء بأى واحد من الصحابة موجبًا للهداية إلى الحق ، فدل ذلك على أن كل واحد منهم حجة يرجع إليه .

ورد ذلك من وجهين :

أحدهما : أن المراد بالحديث عوام الصحابة دون المجتهدين منهم ، لأن الإجماع قائم على أن المجتهد من الصحابة لا يقلد صحابيًا آخر .

وثانيهما : أنه مع تسليم أن الحديث عام فى الصحابة وغيرهم ، إلا أنه ليس فيه عموم فيما يقتدى به ، لأن الفعل وهو قوله اهتديتم ، واقتديتم ، مثبت فهو من قبيل المطلق لا من قبيل العام ، والمطلق يمكن حمله على أى فرد ، فيصح أن يحمل الاقتداء بالصحابة على ما يروونه من الأحاديث عن الرسول عليه السلام ، وهذا لا خلاف فيه .

وأما الإجماع : فقد ثبت أن عبد الرحمن بن عوف بايع عليًا بالخلافة على شرط أن يقتدى بالشيخين قبله أبى بكر وعمر فلم يقبل وبايع عثمان على ذلك فقبل ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكروا عليه فدل ذلك على أن مذهب أبى بكر وعمر حجة ، فيكون مذهب غيرهما حجة كذلك لعدم الفارق .

ورد ذلك : بأنه استدلال فى غير محل النزاع لأن الاقتداء الذى شرطه عبد الرحمن فى المبايعة هو الاقتداء بهما فى السيرة والسياسة ، لا فى المسائل الاجتهادية الفقهية ، لذلك لم يكن هناك وجه لإنكار الصحابة عليه ، ولو كان المقصود من الاقتداء بهما فى المسائل الاجتهادية التى اعتبرت مذهبًا لهما لوجب على الصحابة أن ينكروا عليه ذلك ، ولحرم عليهم السكوت على هذا ، لما فيه من مخالفة ما أجمعوا عليه من جواز مخالفة بعضهم بعضا فى الاجتهاد .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بالكتاب ، والاجماع ، والقياس . أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَأُولِى الأَبْصَار ﴾ ووجه الاستدلال من الآية : أن الله أمر بالاعتبار ، والاعتبار هو القياس والاجتهاد ، والأمر للوجوب ، فكان الاجتهاد واجبًا على كل من توفرت فيه شروطه ، وفى ذلك إشعار بأن المجتهد لا يقلد غيره ، لا فرق فى ذلك بين أن يكون المجتهد صحابيًا أو غير صحابى ، وبذلك لا يكون مذهب الصحابى حجة وإلا لوجب إتباعه وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن اتباع الصحابى فيما ذهب إليه ليس تقليدًا له ، وإنما مثل ذلك كمثل إتباع الكتاب والسنة أو القياس أو الإجماع ، فإن كان العمل بواحد من هذه الأدلة يعتبر تقليدًا فلا مانع من أن يعتبر إتباع الصحابى فى مذهبه تقليدًا كذلك ، والتسمية لا تضر .

وأما الأجماع : فقد ثبت أن الصحابة ﷺ كانوا يجتهدون فى المسائل .

وأجيب عن ذلك : بأنه ثبت أن مذهب الصحابة جواز مخالفة بعضهم بعضا فى الاجتهاد ، فإن كان مذهبهم ليس حجة جاز للغير مخالفة كل واحد منهم وهو ظاهر وإن كان مذهبهم حجة كان جواز المخالفة فى الاجتهاد مذهبًا لهم فصح للغير أن يخالف كل واحد منهم ، والثابت عندكم أن مذهب الصحابى حجة ، وإذن فلغير الصحابة أن يخالف كل واحد منهم، وبذلك لا يكون مذهب كل واحد منهم حجة ، وهو المطلوب .

وأما القياس فقيل فيه : إن مذهب الصحابى فى الأصول ليس حجة اتفاقًا ، فمذهبه فى الفروع لا يكون حجة كذلك ، والجامع بينهما أن غير الصحابى متمكن من الاجتهاد فى الحالتين ·

نوقش هذا : بأنه قياس مع الفارق لأن الأصول لابد فيها من العلم ، ومذهب الصحابى لا يوجب العلم فلا يكون مفيدًا فيها ، بخلاف الفروع فإنه يكتفى فيها بالظن ومذهب الصحابى يحقق الظن ، فصح أن يكون حجة فيها ·

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن مذهب الصحابى عند مخالفته للقياس يكون حجة لاستلزامه الحجة وهو الدليل الراجح وذلك لأن مخالفة الصحابى للقياس لا جائز أن تكون لغير دليل ، لأن ذلك ينافى عدالته لكونه قولاً فى الدين بالهوى والتشهى ، ولا جائز أن تكون لدليل مرجوح ، لأن ذلك يكون عملاً بالمرجوح وتركًا للراجح ، وهو باطل إجماعًا فتعين أن تكون مخالفته للقياس لدليل راجح عليه ، فكان مذهبه حجة لذلك ·

أما عند موافقته للقياس فلا يكون مذهبه حجة لعدم استلزامه للحجة ، فتم ما قلناه من التفصيل ·

نوقش هذا من وجهين : أحدهما جواز أن تكون مخالفة القياس لشىء ظنه دليلاً وهو ليس بدليل فى الواقع ، وذلك لا ينافى عدالته ، وليس فيه مخالفة للأجماع ·

وثانيهما : بأن ذلك يقضى بأن يكون مذهب الصحابى حجة على غيره مطلقًا سواء كان ذلك الغير تابعًا أو صحابيًا ، مع أنكم متفقون معنا على أن مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى مثله ، وبذلك يكون الدليل منقوضًا ·

* * *

الكتاب السادس

فى التعادل والترجيح

يشتمل الكتاب السادس على أبواب أربعة : الباب الأول فى التعادل بين الأمارتين ، والأبواب الثلاثة الباقية فى التراجيح ·

ووجه الحصر فى الأبواب الأربعة : أن التراجيح بين الأدلة إنما يكون عند تعارضها ، ولا تعارضًا بين القطعيين، ولا بين قطعى وظنى كما سيأتى فلزم أن يكون التعارض بين الظنيين فقط ، وهذا هو الباب الأول والترجيح بين الظنيين إما أن يكون بأشياء عامة بحيث لا تختص بدليل دون دليل ، وهذا هو الباب الثانى فى التراجيح العامة، وإما أن يكون الترجيح بينها بأمور خاصة، والخاصة إما أن تكون خاصة بغير الأقيسة، وهذا هو الباب الثالث، أو تكون خاصة بالأقيسة، وهذا هو الباب الرابع ·

* * *

الباب الأول

فى التعادل بين الأمارتين

الأمارة عند الأصوليين : ما وصلت إلى المطلوب ظنًا ، وهى بهذا الإطلاق تباين الدليل عندهم ، لأن الدليل هو ما وصل إلى المطلوب قطعًا ·

وقد يطلق الدليل عند الأصوليين ويراد منه ما وصل إلى المطلوب مطلقًا سواء كان على سبيل القطع أو على سبيل الظن ، وبذلك تكون الأمارة نوعًا من الدليل ، ويكون بينهما العموم والخصوص المطلق ·

والتعادل معناه التعارض فتعادل الأمارتين تعارضهما ·

وقد اتفق الأصوليون على جواز التعارض بين الأمارتين بالنسبة للمجتهد ، واختلفوا فى جوازه باعتبار الواقع ونفس الأمر فذهب الجمهور إلى جوازه ، وقال الكرخى والإمام أحمد إن ذلك محال عقلاً ·

وجهة الجمهور أن : تعارض الأمارتين باعتبار الواقع لا يترتب عليه محال

لذاته ولا لغيره ، فإن أحد العدلين لو أخبر بوجود شيء وأخبر بعدمه لم يكن فى ذلك شيء محال ، فيكون جائز ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك .

ووجهة الكرخى : أن الأمارتين عند تعارضهما باعتبار الواقع . إما أن يعمل بهما معًا ، فيلزم الجمع بين النقيضين أو يترك العمل بهما معًا ، فيلزم ارتفاع النقيضين ، أو يعمل بأحداهما على سبيل التعيين ، فيلزم التحكم ، لعدم المرجح ، أو يعمل بأحداهما على سبيل التخيير ، فيلزم ترجيح الإباحة على التحريم ، وهو باطل ، وما دام الكل باطلاً ، فما أدى إليه وهو التعارض بين الأمارتين باعتبار الواقع يكون باطلاً ، ويثبت أنه لا تعارض بينهما فى الواقع .

نوقش ذلك من قبل الجمهور أولاً . بمنع الحصر فى الاحتمالات الأربعة لأن هناك احتمالاً خامسًا هو العمل بهما معًا على أنهما دليل واحد ، والمجتهد إما أن يتوقف أو يتخير .

وثانيًا : بتسليم الحصر مع اختيار الشق الثانى وهو ترك العمل بهما معا ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لم يلزم ارتفاعهما عند عدم الاجتهاد .

* * *

حكم التعارض بين الأمارتين عند وقوعه

اختلف القائلون بجواز التعارض بين الأمارتين باعتبار الواقع - فى حكمه إذا وقع على مذاهب ثلاثة .

١ - يخير المجتهد فى العمل بأيتهما شاء - وهو مذهب الجبائى وابنه ، وأبى بكر الباقلانى .

٢ - يترك المجتهد العمل بهما معًا ، ويرجع إلى البراءة الأصلية - وهو لبعض الفقهاء .

٣ - الوقف فلا نحكم بتخيير ولا بترك - وهو لبعض الأصوليين .

* * *

وجهة الأقوال

وجهة القول الأول : أن العمل بهما معًا غير ممكن ، كما أن ترك العمل بهما

معًا غير ممكن كذلك ، لأن الأول فيه جمع بين النقيضين وهو محال والثانى يؤدى إلى أن نصب الأمارتين يكون عبثًا ، والعبث من الشارع محال .

ولا سبيل إلى العمل بإحدى الأمارتين على سبيل التعيين ، لأن ذلك تحكم وترجيح بلا مرجح ، فتعين العمل بأحداهما على سبيل التخيير وهو المطلوب .

ووجهة القول الثانى : أن العمل بهما معًا غير ممكن لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والعمل بأحداهما على سبيل التعيين تحكم وترجيح بلا مرجح والعمل بأحداهما على سبيل التخيير - يجوز العمل بكل منهما ، وفى ذلك ترجيح لأمارة الإباحة على أمارة التحريم ، وهو ترجيح بلا مرجح ، فتعين ترك العمل بهما معًا ، والرجوع إلى البراءة الأصلية .

ووجهة القول الثالث : أن الأدلة متعارضة ، فالقول بشىء معين تحكم ، وقول بلا دليل ، فوجب الوقف .

* * *

ملاحظة

القائل بتخيير المجتهد فى العمل بأيهما شاء ، يقيد ذلك بالعمل به فى خاصة النفس أو إفناء الغير به ، أما إذا كان المجتهد حاكمًا فليس له التخيير بل يتعين عليه الحكم باحدى الأمارتين ، لأن الحكم بأحداهما على سبيل التخيير لا يقطع الخصومة ضرورة أن كلا من الخصمين يختار لنفسه ما هو أنسب له فلا يتحقق بهذا الحكم ما قصده الشارع من القضاء وهو الفصل بين الناس فى الخصومات .

* * *

هل للمجتهد إذا كان قاضيًا أن يحكم مرة بإحدى الأمارتين ويحكم بالثانية مرة أخرى ؟

اختلف العلماء فى ذلك فذهب جمهورهم إلى عدم الجواز ، مستندين فى ذلك إلى أن النبى ﷺ نهى أبا بكر رضي الله عنه عن ذلك حيث قال له « لا تقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين » .

وذهب قليل من العلماء إلى جواز ذلك ، محتجًا بأن عمر رضي الله عنه قضى فى المسألة الحمارية بحكمين مختلفين فحكم مرة بحرمان الأخوة الأشقاء من الميراث،

ومرة أخرى بأن الأخوة الأشقاء يقاسمون الأخوة للأم فى الثلث ، فلما سئل عن ذلك قال - ذلك على ما قضينا ، وهذا على ما نقضى - فلو كان الحكم فى المسألة الواحدة بحكمين مختلفين ممنوعًا لما أقدم عليه عمر ، ولنقض أحد الحكمين ·

وأجاب هذا الفريق عن الحديث السابق ، بأن المراد من الوحدة ، الوحدة الشخصية لا الوحدة النوعية ، وبذلك تكون القضية الواحدة بشخصها لا يحكم فيها بحكمين مختلفين ، أما إذا كانت هناك قضية مماثلة للقضية الأولى فلا مانع من الحكم فيها بحكم آخر يخالف الحكم الأول كما فعل عمر ﷺ ، وبذلك يجمع بين الحديث وفعل عمر ·

* * *

تعارض الأقوال فى المسألة الواحدة عن المجتهد الواحد

إذا نقل عن مجتهد واحد قولان فى مسألة واحدة ، وكانا متنافيين ، فلا يخلو إما يكون القولان قد صدرا عنه فى مجلس واحد أو فى مجلسين ·

فإن صدر القولان عنه فى مجلس واحد ، واقترن بأحدهما ما يرجحه ، مثل أن يقول : القول الفلانى أشبه عندى ، أو فرع على أحد القولين ولم يفرع على القول الآخر ، وكان القول فرع عليه ، أو اقترن به ما يرجحه هو مذهب المجتهد ، واعتبر القول الآخر مرجوعًا عنه ·

وإن لم يقترن بأحد القولين ما يرجحه اعتبر ذلك ترددًا منه فى المسألة ، وتوقفه فيها لعدم ما يرجحه أحد القولين عنده ·

أما إن صدر القولان عنه فى مجلسين مختلفين : فإن علم تقدم أحدهما بخصوصه كان القول المتأخر مذهبًا له ، واعتبر القول المتقدم مرجوعًا عنه وإن لم يعلم تقدم أحدهما حكى القولان عنه فى المسألة ·

وليس فى وجود القولين فى المسألة الواحدة عن المجتهد الواحد ما يعيبه بل وربما دل ذلك على عظم شأنه فى العلم ، وعلو منزلته فى الدين ، ذلك لأن الشخص كلما كثر بحثه ، وبعد نظره ، وتمكن من معرفة الشرائط ، كثرت إشكالاته الموجبة لتردده ، فيكثر تبحره فى العلم وغوصه فيه ، ولا شك أن اعترافه بهذا التردد وعدم استنكافه من إظهاره ، دليل على شدة ورعه وحسن تدينه ·

الباب الثاني

فى الأحكام العامة للترجيح

الترجيح فى اللغة – التمييل والتغليب ، ومنه رجح الميزان إذا مال .

وعند الأصوليين : تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها .

فقولهم : إحدى الأمارتين فيه إشارة إلى أن الترجيح إنما يكون بين الأدلة الظنية ، فلا ترجيح عندهم عند الظنيين ، ولا بين قطعى وظنى .

وذلك لأن الترجيح إنما يقع عند التعارض بين الأدلة ، والتعارض لا يقع بين القطعيين ، لأنه يؤدى إما إلى اجتماع النقيضين إذا عمل بهما معًا ، أو ارتفاعهما إذا ترك العمل بهما معًا ، أو التحكم إذا عمل بواحد منهما ولم يعمل بالآخر .

وكذلك لا يقع التعارض بين القطعى والظنى ، لأن القطعى مقدم دائمًا .

وقولهم ليعمل بها ، مخرج لتقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لبيان أنها أفصح منها ، أو أوضح فلا يسمى ذلك ترجيحًا عندهم .

والترجيح بين الأدلة متفق عليه بين العلماء ، ولم يخالف فيه إلى شذوذ ، ظنًا منهم أن الأدلة كالبيانات والبينات لا ترجيح فيها ، فكذلك الأدلة .

ولكن هذه الشبهة لا اعتبار لها مع ما استدل به الجمهور : من أن الصحابة ﷺ كانوا مختلفين فى وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فمنهم من يوجبه ، ومنهم من لا يوجبه ، محتجًا بقوله عليه السلام « إنما الماء من الماء » فلما سئلت عائشة عن ذلك قالت : فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا ارتفع الخلاف بينهم على وجوبه ، مرجحين حديث « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » على حديث « إنما الماء من الماء » بأن أزواج النبى عليه السلام أعلم بأحواله عليه السلام وخصوصًا عائشة من غيرهن ، فكان ذلك إجماعًا منهم على اعتبار الترجيح بين الأدلة .

ومن التعريف السابق للترجيح يعلم أن الترجيح خاص بالأدلة الظنية . فلا يقع بين الأدلة القطعية ، ولا بين القطعية والظنية ، وهذا هو الحكم الأول من أحكام الترجيح العامة .

الحكم الثانى : أن الترجيح بين الدليلين إنما يكون عند عدم إمكان العمل بهما معًا ، فإن أمكن ذلك ولو من بعض الوجوه كان العمل بهما معًا متعينًا ، ولا يجوز

الترجيح بينهما لأن إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما ، فإن الأصل فى الدليل إعماله لا إهماله .

ويتحقق إمكان العمل بالدليلين معًا فى أمور ثلاثة :

١ - أن يكون حكم كل واحد من الدليلين قابلاً للتبعيض . **مثاله** : أن يدعى كل من زيد وبكر أن هذه الدار ملك له - والدار فى يد كل منهما فالعمل بالدليلين معًا من كل الوجوه متعذر ، لأن مقتضى وضع اليد من كل منهما أن تكون الدار كلها ملكًا له ، وملكيتها لواحد منهما يقضى بعدم ملكية الآخر لها فلا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما .

ولكن العمل بهما من بعض الوجوه ممكن ، لأن الملك مما يتبعض ، فتقسم الدار بينهما نصفين ويكون لكل منهما نصفها ، عملاً بالدليلين .

٢ - أن يكون الحكم فى كل من الدليلين متعددًا أى مشتملاً على أحكام كثيرة، فإن العمل بالدليلين فى هذه الحالة ممكن، وذلك بثبوت بعض الأحكام فى كل منهما، ومثاله قوله عليه السلام «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» فإن هذا الحديث يعارض تقريره عليه السلام لمن صلى فى غير المسجد مع كونه جاراً للمسجد.

والحديث محتمل لنفى الصحة ونفى الكمال ، وهى أحكام متعددة ، فيحمل على نفى الكمال ، ويحمل التقرير على الصحة ، . ويعمل بهما معًا .

٣ - أن يكون الحكم فى كل من الدليلين عامًا أى متعلقًا بأفراد كثيرة فإن العمل بالدليلين فى هذه الحالة ممكن بتوزيع الدليلين على الأفراد فيتعلق حكم أحدهما بالبعض ، ويتعلق حكم الآخر بالبعض الآخر .

مثاله قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ .

فالآية الأولى مقتضاها : أن كل امرأة توفى زوجها لا تنقضى عدتها إلا بعد أربعة أشهر وعشر سواء كانت حاملاً أو غير حاملٍ ، **والآية الثانية مقتضاها** أن كل امرأة ذات حمل تنقضى عدتها بوضع الحمل سواء كانت متوفى عنها زوجها أو مطلقة فيجمع بين الآيتين بحمل كل منهما على بعض الأفراد دون البعض الآخر ، عملاً بالدليلين من بعض الوجوه .

ومثاله أيضًا قوله عليه السلام « ألا أنبئكم بخير الشهود ، قالوا بلى يا رسول

الله ، قال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » مع قوله عليه السلام « ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » .

فالحديث الأول مقتضاه ، قبول شهادة من شهد فى شىء قبل أن تطلب منه الشهادة سواء كان حقًا من حقوق الله أو حقًا من حقوق العباد ، **والحديث الثانى مقتضاه** : أن لا تقبل شهادة من شهد فى شىء قبل أن يستشهد فيه مطلقًا ، فيحمل الحديث الأول على بعض الأفراد وهى حقوق الله ، ويحمل الحديث الثانى على بعض أفراده كذلك وهى حقوق العباد ، ويعمل بالحديثين معًا من بعض الوجوه .

الحكم الثالث : إذا تعارض نصان من كتاب أو سنة ، أو من كتاب وسنة ، فلا يخلو ذلك من أمرين :

الأمر الأول : أن يتساويا فى القوة . بأن يكونا معلومين ، أو مظنونين وفى العموم والخصوص ، بأن يكونا عامين ، أو خاصين ، وفى هذه الحالة : إما أن يعلم تقدم أحدهما بعينه وتأخر الآخر ، أو يعلم مقارنتهما ، أو لا يعلم شىء من ذلك .

فإن علم تقدم أحدهما بعينه وتأخر الآخر ، فإن مدلولهما قابلاً للنسخ جعل المتأخر ناسخا للمتقدم، وإن لم يكن قابلاً له ترك العمل بهما معًا، وعمل بغيرهما .

وإن علم مقارنتهما ، فإن كانا معلومين ، وأمكن التخيير بينهما تعين التخيير لأنه عند تعذر العمل بهما لم يبق إلا التخيير وإن لم يمكن التخيير بينهما ترك العمل بهما معًا .

وإن كانا مظنونين ، رجح بينهما إن أمكن ، وإلا خير بينهما .

وإن جهل التاريخ فلم يعلم تقدم ولا تأخر ، كما لم تعلم المقارنة ، ترك العمل بهما معًا إن كانا معلومين ، لاحتمال أن يكون كل منهما منسوخًا من غير ترجيح وعمل بالأقوى منهما إن كانا ظنيين ، وأمكن الترجيح بينهما وإلا كان المجتهد مخيرًا فى العمل بأيهما شاء ...

الأمر الثانى : أن لا يتساويا فى القوة والعموم والخصوص وتحت هذا صورتان :

الصورة الأولى : أن يكون أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا ، وفى هذه الصورة يترجح المعلوم على المظنون ويعمل به إن كانا عامين ، أو خاصين ، أو كان المعلوم خاصًا والمظنون عامًا ، ويترجح المظنون على المعلوم ويعمل به إن كان المظنون خاصًا والمعلوم عامًا ، لأن الخاص أرجح من العام ..

الصورة الثانية : أن يكون أحدهما عامًا والآخـر خاصًا ، وفى هذه الصورة :
إما أن يكون العموم والخصوص مطلقًا أو من وجه دون وجه .

فإن كان العموم والخصوص مطلقًا قـدم الخاص على العام ويعمل به جمعًا بين الدليلين ، لأن الخاص يحقق العام ، والعام لا يـحقق الخاص ، فلو عمل بالعام لزم ترك الخـاص وإهماله والإعـمال أولى من الإهمـال . وكل ذلك ما لم يتـقدم الـعام المعلوم ويعمل به ثم يرد المظنون الخاص بعده ، وإلا ترك العمل بالخاص حينئذٍ ، لأن ذلك يكون من قبيل النسخ ، والمقطوع لا ينسخ بالمظنون .

أما إن كان العموم والخصوص وجهيًا : فإن وجد ما يرجح أحدهما على الآخر عمل به بخصوصه، وإن لم يوجد مرجح كان المجتهد مخيراً فى العمل بأيهما شاء.

وإنما يعمل بالخاص منهما ، لأن الخصـوص ثابت لكل منهما ، لأن كلا منهما عام من وجه وخاص من وجه آخر ، فلا يتأتى العـمل بأحدهما معينا من غير مرجح لما فى ذلك من التحكم .

مثال ذلك قوله ﷺ « من نام عن صلاة أو نسيـها فليصلها متى ذكرها » مع نهيه عليه السلام عن الصلاة فى الأوقات المكروهة .

فالحديث الأول فيه عموم من جهة الأوقات ، وخصوص من جهة الصلاة لأنه خاص بالقضـاء ، والحديث الثانى فيه عـموم من حيث الصلاة وخـصوص من حيث الأوقات ، فطلب الترجيح بين الحديثين .

* * *

تنبيـــــه

ضابط العمـوم والخصوص المطلق أن يجتمع العـام والخاص فى شىء ثم ينفرد العام عن الخـاص فى شىءٍ آخر ، مثل حـيوان وإنسـان ، فإنهمـا يجتمـعان فى زيد وينفرد الحيوان فى الفرس .

وضابط العـموم والخصوص الـوجهى أن يجتمـعا معـا فى شىء ، وينفرد كل منهما عن الآخر فى شىء آخر ، مثل إنسان وأبيض، فإنهما يجتمعان معًا فى الإنسان الأبيض ، وينفرد الإنسان فى الإنسان الأسود ، وينفرد الأبيض فى الحجر الأبيض .

الحكم الرابع : الترجيح بكثرة الأدلة .

إذا تعارض دلـيلان ظنيان ووجـد دليل ثالث يوافق أحـد الدليلن ، اعتـبر هذا

الدليل الثالث مرجحًا للدليل الذى يوافقه وعمل بـه ، وترك العمل بالدليل الآخر ؟ وهذا هو المختار عند جمهور الأصوليين .

وقال فريق منهم : لا ترجيح بكثرة الأدلة ، فإن لم يوجد ما يرجح أحد الدليلين إلا ذلك ، تساقطت الأدلة وترك العمل بها كلها .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن الدليل الثالث إن لم يكن مفيداً لظن جديد بما أفاده الدليل الموافق له ، فلا أقل من أن يكون مفيداً لتقوية ذلك الظن ، وفى كلتا الحالتين قد وجد المرجح لأن ظنين أقوى من ظنٍ واحد ، وظنًا قويًا أرجح من ظن ضعيف ، والعمل بالراجح واجب ، فاعتبر الدليل الثالث مرجحًا لذلك .

واستدل الفريق المخالف : بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لقدم القياس على الخبر عند معارضته له ووجود قياس آخر يوافقه ، ولكن الخبر يقدم دائمًا على القياس اتفاقًا ولو عضد بقياس مثله فلا ترجيح بكثرة الأدلة .

نوقش ذلك : بأن القياس الآخر إن كان متحداً مع القياس الموافق له فى الأصل والعلة فلا تعدد فى الأقيسة ، بل يعتبر ذلك قياسًا واحدًا ، فلا تعدد فى الأدلة .

وإن كان القياس الآخر مخالفًا له فى الأصل ، والحكم واحد فى القياسين ، فلا نسلم أن الخبر يقدم على القياس فى هذه الحالة ، بل نقول إن القياس مقدم عليه .

* * *



الباب الثالث

فى الترجيحات الخاصة بالأخبار

إذا تعرض الخبران وكان لأحدهما ما يرجحه من المرجحات الآتية وجب الترجيح بينهما ، وعمل بالراجح منهما والمرجحات الخاصة بالأخبار سبعة .

الأول ما يتعلق بحال الراوى ، والكلام فيه يتبين مما يأتى :

١ - يقدم الخبر الذى كثرت رواته على الخبر الذى قلت فيه الرواة ، لأن احتمال الغلط أو الكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيقوى الظن برواية الأكثر ، والعمل بالأقوى أرجح ، وهذا عند جمهور ، العلماء ، وخالف فى ذلك الكرخى فقال : لا ترجيح بكثرة الرواة قياسًا على الشهادة ٠

٢ - يرجح الخبر الذى قلت فيه الوسائط على الخبر الذى كثرت فيه الوسائط لأن احتمال الكذب والغلط فيه أقل ٠ فالخبر الذى رواه التابعى مقدم على الخبر الذى رواه تابع التابعى ٠

٣ - يرجح الخبر الذى رواه الفقيه على الخبر الذى رواه العامى ، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز ، فإذا سمع ما لا يصح حمله على ظاهره بحث عنه حتى يزول ما عنده من الشبهة ، والعامى لا يتوفر فيه ذلك ٠

٤ - يرجح الخبر الذى رواه العالم بالعربية على الخبر الذى رواه من لا يعرفها ، لأن من يعلم العربية إذا سمع ما لا يوافقها بحث عن ذلك حتى يذهب ما عنده من التردد ، ومن لا يعلم العربية لا يستطيع أن يفعل ذلك ٠

٥ - يرجح الخبر الذى رواه الأفقه أو الأعلم بالعربية على الخبر الذى رواه الفقيه أو العالم بالعربية ، لأن الوثوق بكل منهما أتم ٠

٦ - يرجح خبر من حسن اعتقاده على خبر سىء الاعتقاد ، فيقدم خبر من هو من أهل السنة على خبر الرافضى أو المعتزلى ٠

٧ - يرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره ، لأنه أعرف بالقضية وأعلم بها من غيره ، ولذلك قدم خبر عائشة ، إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا ، على خبر ابن عباس إنما الماء من الماء ، لأن عائشة أعلم بذلك من ابن عباس ٠

وقدم خبر أبى رافع وهو أن النبى عليه السلام تزوج ميمونة ، وهو حلال على خبر ابن عباس وهو أنه عليه السلام تزوج ميمونه وهو محرم لأن أبا رافع كان سفيرا بين الطرفين ، فهو أعلم بالقضية من ابن عباس ٠

٨ - يرجح خبر من جالس المحدثين أو العلماء على خبر من لم يجالسهم لأن

المجالس أعرف بالرواية وشروطها كما يرجح خبر من أكثر من مجالسة هؤلاء على خبر من هو دونه فى ذلك ، لكثرة خبرته ودرايته ·

٩ - يرجح خبر من عرفت عدالته بالاختبار والممارسة على خبر من عرفت عدالته بغيرهما كالتزكية ، أو العمل بما رواه ، أو الرواية عنه ممن لا يروى إلا عن العدل ··

١٠ - يرجح خبر من عرفت عدالته بالعمل بما روى عنه على خبر من عرفت عدالته بالرواية عنه ·

١١ - يرجح خبر من كثر المعدلون له على خبر من قل المعدلون له ، لترجيح عدالته بذلك ··

١٢ - يرجح خبر من زكى من أناس كثر بحثهم عن أحوال الناس على خبر من زكاه أناس قل بحثهم عن ذلك ، لشدة الثقة بهم وزيادته فى العدالة ··

١٣ - يرجح خبر من زكى من أناس يعلمون العلوم الشرعية على خبر من زكى من أناس لا يعلمونها ، لأن الثقة بقولهم أكثر من الثقة بقول غيرهم ··

١٤ - يرجح الخبر الذى يكون راويه حافظًا للفظ الحديث على الخبر الذى يكون راوية قد اعتمد فى روايته على الكتابة ، كما يقدم خبر الراوى الذى قل نسيانه على خبر من كثر نسيانه ، لأنه أبعد عن الشبهة ··

١٥ - يرجح خبر الراوى الذى كثر ضبطه واهتمامه بالحديث على خبر من قل ضبطه واهتمامه لشدة الوثوق به ·

١٦ - يرجح خبر من دام عقله سليمًا طول حياته على خبر من اختلط عقله فى بعض الأوقات ، لعدم وجود الشبهة ·

١٧ - يرجح خبر من اشتهر بين الناس على خبر من لم يشتهر ، لأن الشهرة تمنع من الكذب أو التلبيس عليه ·

١٨ - يرجح خبر معلوم النسب على خبر مجهوله ·

١٩ - يرجح خبر من لم يلتبس اسمه باسم غيره من الضعفاء على خبر من التبس اسمه بذلك حيث صعب التمييز ، لأن الأول لا شبهة فى قبول روايته ، والثانى فيه شبهة ، كما يرجح خبر من ليس له إلا اسم واحد على خبر من له اسمان

فأكثر لأن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغير العدل فتوجد الشبهة فى روايته ، بخلاف صاحب الاسم الواحد ·

٢٠ - يرجح خبر من تأخر إسلامه على خبر من تقدم إسلامه ، لأن تأخره فى الإسلام دليل على تأخر روايته ·

وهذا هو مختار ابن الحاجب والبيضاوى ·

وقال الآمدى يقدم خبر المتقدم فى الإسلام على المتأخر ، لأن المتقدم له قوة الأصالة وسبق المعرفة ·

وقال الإمام الرازى : إن كان المتقدم فى الإسلام موجوداً فى زمن المتأخر فلا ترجح لواحد منهما على الآخر ، لجواز أن تكون رواية المتقدم فى الإسلام متأخرة عن رواية المتأخر ، وأن تكون متقدمة عليه ولا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر ·

أما إن كان المتقدم فى الإسلام قد علم موته قبل أن يسلم المتأخر أو علم أن أكثر روايات المتقدم متقدمة على رواية المتأخر ، كان خبر المتقدم أرجح ، لأن النادر يلحق بالكثير الغالب ·

الثانى - الترجيح بوقت الرواية ·

فيرجح من لا يروى الأحاديث إلا فى زمن البلوغ على خبر من يرويها فى زمن الصبا ، أو يروى بعضها فى زمن الصبا والبعض الآخر فى زمن البلوغ ، لأن خبره يحتمل أن يكون مما رواه فى زمن الصبا وسامع الحديث لا يعلم ذلك - ورواية الصبى مختلف فى قبولها ، بخلاف رواية البالغ فلا خلاف فيها ·

وكذلك يرجح خبر من لم يتحمل الرواية إلا وقت البلوغ على خبر من لم يتحملها إلا وقت الصبا أو تحمل بعضها زمن الصبا والبعض الآخر وقت البلوغ، لأن الثانى خبره محتمل لأن يكون مما تحمله وقت الصبا، وذلك ليس متفقًا على قبوله.

الثالث - الترجيح بكيفية الرواية ويعلم ذلك مما يأتى :

١ - يرجح الخبر المتفق على رفعه إلى النبى عليه السلام على الخبر المختلف فى رفعه ووقفه ، لأن الأول حجة اتفاقا ، والثانى مختلف فى حجته لأن من العلماء من لا يحتج بقول الصحابى ·

٢ - يرجح الخبر الذى ذكر معه سبب وروده على الذى لم يذكر معه سببه ، لأن ذكر السبب مشعر بالاهتمام بمعرفة الحكم ، ومحل ذلك إذا كان كل من الخبرين خاصًا فإن كانا عامين قدم الذى لم يذكر معه السبب على العام الذى ذكر السبب معه عند الشافعى ، لأن السبب لا يخصص عنده ، والعام الذى لا تخصيص فيه سيأتى أنه مقدم على العام المخصص .

٣ - يرجح الخبر الذى ذكر فيه الرسول عليه السلام على الخبر الذى حكى بالمعنى لأن الأول لا خلاف فى قبوله ، والثانى مختلف فيه .

٤ - يقدم الخبر الذى لم ينكره أصله، وهو من روى عنه الخبر على الخبر الذى أنكره من روى عنه ذلك الخبر، لأن الأول لا خلاف فى قبوله والثانى مختلف فيه .

الرابع - الترجيح بوقت ورود الخبر وذلك فى أمور ستة :

١ - يقدم الخبر الذى قيل بالمدينة على الخبر الذى قيل بمكة سواء علم أنه قيل قبل الهجرة ، أو لم يعلم ذلك ، لأن الغالب أن ما قيل فى مكة يكون قبل الهجرة ، وما قيل فى المدينة يكون بعدها ، والمتأخر راجح على المتقدم .

٢ - يقدم الخبر المشعر بعلو شأنه عليه السلام على الخبر المشعر بضعفه لأن علو شأنه عليه السلام كان فى آخر حياته ، فكان الخبر المتضمن لذلك متأخرًا على الخبر الآخر ، فقدم عليه لترجحه .

٣ - يقدم الخبر المتضمن للتشديد على الخبر المتضمن للتخفيف ، لأن الرسول عليه السلام إنما شدد عند علو شأنه ، وكان ذلك فى آخر أيام حياته فالخبر المتضمن للتشديد يكون متأخرًا على الخبر الآخر ، فلذلك قدم عليه وهذا هو المختار للآمدى وابن الحاجب .

وقال البيضاوى : يقدم الخبر المتضمن للتخفيف على الخبر المتضمن للتشديد لأن الرسول عليه السلام شدد فى أول أمره زجرًا للناس عن عوائد الجاهلية ، فلما استقر الدين ورسخ فى قلوب المسلمين خفف ، فكان الخبر المتضمن للتخفيف متأخرًا على الخبر الآخر ، فقدم عليه .

٤ - يقدم الخبر المطلق عن التاريخ على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم فى الإسلام، لأن المطلق أشبه بالمتأخر فقدم لذلك .

٥ - يقدم الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد فى آخر حياته عليه السلام على الخبر المطلق عن التاريخ لأنه أظهر تأخراً من المطلق ·

ولذا قدم الخبر الدال على أن النبى عليه السلام صلى بالناس فى مرضه الذى توفى فيه قاعداً والناس من خلفه قيام على الخبر الذى ورد فيه أن النبى عليه السلام قال : « إذا صلى الإمام جالسًا فصلوا جلوسًا أجمعين » وترتب على ذلك صحة اقتداء الواقف بالجالس ·

٦ - إذا أسلم راويان فى وقت واحد كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه ، وجهل حال الآخر فلم يدر هل تحمل الحديث حال إسلامه أو وقت كفره ، قدم خبر من علم تحمله الحديث زمن إسلامه لترجحه بتقدم الإسلام وسبقه ·

الخامس - الترجيح باعتبار اللفظ ويتبين ذلك مما يأتى :

١ - يرجح الخبر الذى يكون لفظه فصيحًا على الخبر الذى يكون لفظه ركيكًا ، لأن الأول متفق على قبوله ، والثانى مختلف فى قبوله فإن من العلماء من لا يقبله لاستبعاد صدوره عن الرسول عليه السلام ، لأنه كان أفصح العرب ·

ولا يقدم الأفصح على الفصيح ، لأنه لا يلزم أن يكون كل كلام الرجل أفصح ، فيجب البحث عن مرجح آخر ·

٢ - يرجح الخاص على العام لقوه دلالته على المطلوب ، ولأن العمل به لا يلغى العام بل يجعله مخصصًا ، بخلاف العام فإن العمل به يلغى الخاص ولا يجعله معمولاً به فى الفرد الذى يدل عليه ·

٣ - ترجيح الحقيقة على المجاز لعدم احتياجها إلى القرينة ، والمجاز محتاج إليها ، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج ولهذا يقدم العام الذى لم يدخله التخصيص على العام الذى خصص ، لأن الأول من قبيل الحقيقة ، والثانى من قبيل المجاز ، وكذلك الأول متفق على أنه حجة ، أما الثانى فقد اختلف فى حجيته فى الباقى بعد التخصيص ، ويستثنى من تقديم الحقيقة على المجاز الراجح إذا كانت الحقيقة تراد فى بعض الأحيان ، فإن هذه الصورة محل خلاف ، فأبو حنيفة يقدم الحقيقة على المجاز لأنها الأصل ، وأبو يوسف يقدم المجاز عليها لرجحانه بكثرة الاستعمال ، وجمهور الشافعية يقولون بالوقف ·

ومثاله شربت من النهر ، فالحقيقة : الشرب منه بالفم مباشرة ، والمجاز الشرب باليد أو بغيرها كالكوز ، والحقيقة تراد فى بعض الأحيان ، لأن كثيراً من رعاة الإبل ينبطحون على بطونهم ويشربون من النهر بأفواههم ·

٤ - يرجح الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية ، أو اللغوية ، لأن النبى عليه الصلاة والسلام إنما بعث لبيان الشرعيات ·

وتقدم الحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية ، لشهرتها ، وتبادر معناها ، كما يقدم المجاز القريب من الحقيقة على المجاز البيعد عنها لترجحه بقربه من الحقيقة ·

٥ - الخبر الذى لا يحتاج إلى إضمار فى دلالته على معناه ، يرجح على الخبر المحتاج إلى إضمار لأن الإضمار خلاف الأصل ولأن الأول حقيقة والثانى مجاز ·

٦ - الخبر الذى يدل على معناه بغير واسطة يقدم على الخبر الذى يدل عليه بواسطة لأن عدم الواسطة يفيد غلبة الظن ، مثل قوله عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها » مع قوله عليه السلام : « إيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ·

فالحديث الأول يدل على أن المرأة إذا عقدت على نفسها بإذن وليها كان نكاحها باطلاً ، لكن بواسطة ، وهى أن نكاحها عند عدم اذن الولى لها يكون باطلاً ، والحنفية والشافعية متفقون على عدم التفرقة بين الحالتين فالحديث الأول أرجح ، لدلالته على المعنى من غير واسطة ·

٧ - الخبر الذى اشتمل على الحكم وعلته يرجح على الخبر الذى اشتمل على الحكم فقط ، لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلل أسرع ·

٨ - يرجح الخبر المشتمل على التهديد على الخبر المجرد عنه ، لأن الأول يدل على تأكيد الحكم الذى اشتمل عليه ، مثل قوله عليه السلام : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » ·

٩ - الخبر الذى ذكر معه معارضه ، يرجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك مثل قوله عليه السلام ، « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » ·

فيعتبر النهى عن الزيارة مقدمًا على الأمر بها، لأن ذلك يقضى بحصول النسخ مرة واحدة، ولو جعل الأمر بالزيارة متقدمًا للزم من ذلك النسخ مرتين، لأن النهى

المتأخر يكون ناسخًا للأمر ، ثم يجعل الأمر ناسخًا للنهى الذى اشتمل عليه الحديث ، والنسخ خلاف الأصل ، فالخبر المفيد للتقليل منه يكون راجحًا على غيره ·

السادس الترجيح بواسطة الحكم ويكون ذلك بأمور :

أولها : يترجح الخبر المبقى للبراءة الأصلية على الخبر الرافع لها ، مثل قوله عليه السلام : « من مس ذكره فليتوضأ » مع قوله ﷺ : « إن هو إلا بضعة منك » ·

فالحديث الأول مقتضاه نقض الوضوء من مس الذكر ، وفى ذلك شغل للذمة ، ورفع للبراءة الأصلية والحديث الثانى مقتضاه عدم النقض ، وفى ذلك إبقاء للبراءة الأصلية ، وعدم شغل الذمة بالوضوء فيكون الحديث الثانى أرجح من الأول ، وهذا هو مختار الرازى والبيضاوى ·

وقال بعض الأصوليين : يقدم الخبر الرافع للبراءة على الخبر المبقى لها · **وعللوا ذلك بأمرين** :

١ - الخبر الناقل يستفاد منه فائدة جديدة ، والخبر المبقى لا يستفاد منه إلا ما استفيد من البراءة الأصلية ، ففى المثال السابق : الحديث الناقل للبراءة استفيد منه نقض الوضوء ، وهذه فائدة لم تكن موجودة والحديث المبقى لها لم يستفد منه إلا عدم نقض الوضوء من مس الذكر ، وذلك كان معلومًا ·

٢ - الخبر الناقل عند ترجيحه بقدر متأخرًا ، فيكون ناسخًا للخبر المبقى للبراءة الأصلية ، والخبر المبقى لها لم ينسخ البراءة الأصلية ، وإنما هو مقرر لها ، وبذلك يتحقق النسخ مرة واحدة ·

أما لو جعل الخبر المبقى للبراءة هو الراجح فسيقدر متأخرا ، فيكون ناسخًا للناقل للبراءة ، والناقل قد نسخ البراءة الأصلية لأنه غير مقرر لها فيلزم من ذلك النسخ مرتين والنسخ خلاف الأصل ، فالخبر الناقل مقلل منه فيكون راجحًا ·

وأجيب عن الأول بأن ترجيح الخبر الناقل يجعل الخبر المبقى للبراءة الأصلية غير مفيد ، فيكون لغوًا وهو باطل ·

وأجيب عن الثانى : بأن رفع البراءة الأصلية لا يعتبر نسخًا ، لأنها ليست حكمًا شرعيًا ، والنسخ هو رفع الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ عنه · فترجيح المبقى على الناقل لا يلزم منه إلا نسخ واحد وهو نسخ الحكم الناقل فقط ·

وثانيها : الخبر المفيد للتحريم يرجح على الخبر المفيد للإباحة ، أى الإذن فى الفعل ، فالمراد من الإباحة جواز الفعل والترك أعم من أن يكون الفعل مساويًا للترك ، وهو الإباحة بالمعنى الخاص وهذا هو رأى جمهور الأصوليين ·

وقال فريق منهم : يقدم المبيح على الخبر المحرم ·

وقال الغزالى ، وعيسى بن أبان ، وأبو هاشم : يترك العمل بهما معًا ، ولا يقدم أحدهما على الآخر ، لتساويهما فى الرجحان ·

***

الأدلة

استدل الجمهور أولا بقوله عليه السلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال » فالحديث نص فى ترجيح الحرام على الحلال ، وهو ما ندعيه ·

وثانيًا : بأن العمل بالمحرم عمل بالأحوط ، لأن ذلك يوجب ترك الفعل فإن كان الفعل حرامًا فى الواقع فقد تركه فلا ضرر عليه ، وإن لم يكن حرامًا فى الواقع بأن كان مباحًا ، فلا شىء عليه كذلك فى تركه ، لأنه لا عقاب فى ترك المباح ·

أما إذا عمل بالمبيح فإنه قد يترتب عليه العقاب ، إذا كان الفعل حرامًا فى الواقع ونفس الأمر ، فنفى العقاب ثابت فى الأول على جميع الاحتمالات ، بخلاف الثانى فإنه إنما ينتفى على احتمال واحد فقط ، وهو ما إذا كان الفعل مباحًا باعتبار الواقع ونفس الأمر ، فكان العمل بالمحرم أحوط ، فقدم على المبيح ·

واستدل أصحاب المذهب الثانى ، بأن الخبر المبيح قد تقوى بالأصل وهو الإباحة · فترجح على المحرم بهذا ·

وأجيب عن ذلك : بأن الحديث السابق نص فى المطلوب ، فلا عبرة بما تقولون ، وأيضًا فان العمل بالمحرم أحوط : وذلك يعارض الأصل وهو الإباحة ·

واستدل الغزالى ومن معه ، بأن الخبر المبيح يقويه الإباحة ، والخبر المحرم يرجحه الاحتياط ، فهما متساويان · وعند التساوى يتساقط الدليل وإلا لزم التحكم إن عمل بأحدهما دون الآخر ، أو لجمع النقيضين إن عمل بهما معًا ·

ورد ذلك : بأن الحديث السابق فيه ترجيح للمحرم على المبيح ، فلا تساوى بينهما ، فالمحرم هو المقدم ·

وثالثها : يرجح الخبر الدال على الوجوب على الخبر الدال على الإباحة لأن العمل به عمل بالأحوط .

أما إذا تعارض المحرم والموجب فإنهما يتساقطان ولا يقدم أحدهما على الآخر لتساويهما فإن المحرم يوجب الإثم ، وترك الواجب كذلك موجب للإثم فالإثم متحقق فى كل منهما ، وهذا هو مختار الإمام الرازى وأتباعه .

وقال الآمدى وابن الحاجب : يقدم المحرم على الموجب ، لأن اعتناء الشارع بدرء المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح ، وحيث أن درء المفاسد يكون بتشريع التحريم ، وجلب المصالح يكون بتشريع الإيجاب ، كان المحرم مقدمًا على الموجب ، ومن هنا شاع قولهم « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » .

ورابعها : يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافى لهما ، لأن الخبر المثبت موافق للدليل الذى يدل على عدم ملك البضع فى النكاح والرقبة فى العتق ، والخبر النافى موافق للدليل المثبت للملك فيهما . والدليل النافى للملك أرجح من الدليل المثبت له ، لموافقته الأصل . فإن الأصل عدم النكاح ، كما أن الأصل فى الناس الحرية ، وهذا رأى البيضاوى والآمدى .

وقال بعض الأصوليين يقدم الخبر النافى للطلاق أو العتاق على الخبر المثبت لهما لأن الخبر النافى يوافق الدليل الدال على صحة النكاح وملك اليمين والخبر المثبت مخالف والدليل المثبت لصحة النكاح والملك أرجح من الدليل النافى لهما .

وخامسها : يرجح الخبر النافى للحد على الخبر المثبت له عند جمهور الأصوليين لدليلين .

١ - قوله عليه السلام : (لا ضرر فى الإسلام ولا ضرار) ووجه الاستدلال من الحديث : أن الحد ضرر ، والضرر فى الإسلام منفى . فالحد منفى وبذلك يكون الخبر النافى للحد موافقًا لهذا الحديث ، والخبر المثبت له مخالفًا له : فقدم النافى لرجحانه .

٢ - قوله عليه السلام : (ادرءوا الحدود بالشبهات) ووجه الاستدلال من الحديث . أن الخبر النافى للحد يوجب شبهة نفيه فيسقط الحد بهذه الشبهة . وبذلك يكون الخبر النافى للحد موافقًا لهذا الحديث والخبر المثبت له مخالفا فرجح النافى بهذا الحديث .

السابع - الترجيح بعملٍ أكثر السلف ويعرف : بالترجيح بأمر خارجى .

إذا تعارض خبران وكان أحدهما يوافق عمل أكثر التابعين أو تابع التابعين والآخر يخالف ذلك ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف ، لأن ذلك مما يغلب الظن بصدق الخبر ، لأن العادة تستبعد أن يكون عمل الأكثر على خطأ .

وقال بعض الأصوليين : لا يقدم الخبر الموافق على الخبر المخالف بهذا لأن عمل الأكثر ليس بحجة .

وجزم الإمام الرازى : بأن أحد الحديثين إذا كان موافقًا لعمل بعض الصحابة ، والآخر يخالفه ، كان الموافق مقدمًا على المخالف ، لأن عمل الصحابة بحجة .

* * *

الباب الرابع

فى المرجحات الخاصة بالأقيسة

المرجحات الخاصة بالأقيسة خمسة :

١ - يقدم القياس الذى تكون علته وصفًا مشتملاً على الحكمة على القياس الذى تكون علته نفس الحكمة ، لأن التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة لا خلاف فيه ، أما التعليل بالحكمة فمختلف فيه كما تقدم .

٢ - يرجح القياس الذى تكون علته حكمة ، على القياس الذى تكون علته وصفًا عدميًا ، لأن الوصف العدمى إنما يكون علة إذا علم أنه مشتمل على حكمة قصدها الشارع من شرع الحكم ، فالعله فى الحقيقة ترجع إلى الحكمة ، فكان القياس الذى علته نفس الحكمة أولى وأرجح .

ومن هنا يعلم : أن القياس الذى علته حكمة مقدم على القياس الذى علته وصف إضافى أو تقديرى ، لأن الأوصاف الإضافية والتقديرية عدمية .

٣ - يرجح القياس الذى علته وصف عدمى على القياس الذى علته حكم شرعى ، لأن الوصف العدمى يشبه الوصف الحقيقى من حيث إن اتصاف الشىء به لا يتوقف على شرع ، بخلاف الحكم الشرعى ، فإن الاتصاف به يتوقف على الشرع .

وقال بعض الأصوليين : يقدم القياس الذى علته حكم شرعى على القياس الآخر ، لأن الحكم الشرعى يشبه الموجود ، والموجود أولى من المعدوم .

وقال فريق ثالث : هما متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يترك العمل بهما معًا .

٤ - يقدم القياس ذو العلة البسيطة على القياس ذو العلة المركبة لأن التعليل بالوصف البسيط متفق عليه ، والتعليل بالوصف المركب مختلف فيه وأيضًا فإن البسيط يقل فيه الخطأ لقلة الاجتهاد فيه ، والمركب يكثر فيه الخطأ لكثرة الاجتهاد فيه .

الثانى : الترجيح باعتبار دليل العلية ، ويظهر ذلك فى أمور :

١ - يقدم القياس منصوص العلة على القياس الذى ثبتت علته بغير النص ، كالمناسبة أو الدوران أو السبر والتقسيم لأن العلة فيه عرفت عن طريق الشرع ، بخلاف غيره فإن العلة فيه عرفت بطريق الاجتهاد والاستنباط وما ثبت عن الشرع لا يعتريه الخطأ .

ويقدم النص القاطع على النص الظاهر ، لأن الأول لا يحتمل غير العلية والثانى محتمل لذلك ، وما ثبت باللام من ألفاظ الظاهر مقدم على ما ثبت بغيرها كالباء .

٢ - يرجح القياس الذى ثبتت عليته بالنص الظاهر على القياس الذى ثبتت علته بغير النص ، كالمناسبة أو السبر والتقسيم للعلة السابقة .

٣ - يرجح القياس الذى ثبتت علته بالمناسبة على القياس الذى ثبتت علته بغيرها من طريق الاستنباط . لأن المناسبة لا تنفك عن العلية ، بخلاف غيرها فقد تنفك المناسبة عن العلية ، كالدوران مثلاً ، فإن العلية تنفك عنه كما فى المتضايفين .

وقال بعض الأصوليين : يقدم القياس الذى تكون علته ثابتة بالدوران على القياس الذى تكون علته ثابتة بالمناسبة ، لأن العلة فيه مطردة منعكسة بخلاف المناسبة .

ويراعى عند التقديم بالمناسبة تقديم المناسب الضرورى ، ثم المصلحى ، ثم التحسينى ، ثم المكمل الضرورى على المكمل المصلحى ، ثم المكمل التحسينى .

ثم يقدم الضرورى المتعلق بالدين على الضرورى المتعلق بالدنيا ، لأن الأول ثمرته السعادة الأبدية ، والثانى ثمرته السعادة الفانية .

وقال بعض الأصوليين يقدم الضرورى المتعلق بالدنيا على الضرورى المتعلق بالآخرة . لأن الأول متعلق بحقوق العباد، وهى مبنية على المشاحة والثانى لا مشاحة فيها .

ثم يقدم الضرورى المتعلق بحفظ الدين على الضرورى المتعلق بحفظ النفس ، والمتعلق بحفظ النفس يقدم على المتعلق بحفظ النسب ، والمتعلق بحفظه مقدم على المتعلق بحفظ العقل ، والمتعلق بحفظه مقدم على المتعلق بحفظ المال .

ثم المناسب الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم مقدم على المناسب الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم ، أو الذى اعتبر جنسه فى نوع الحكم أو الذى اعتبر فى جنسه الحكم

ويقدم المناسب الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم على المناسب الذى اعتبر جنسه فى جنس الحكم ، أما المناسب الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم مع المناسب الذى اعتبر جنسه فى نوع الحكم ، فهما متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر .

والمناسب الذى اعتبر جنسه القريب فى جنس الحكم القريب مقدم على المناسب الذى اعتبر جنسه البعيد فى جنس الحكم البعيد .

٤ - يرجح القياس الذى تكون علته ثابتة بالدوران على القياس الذى تكون علته ثابتة بالسبر والتقسيم ، أو غيره من باقى الطرق ، لأن الدوران يفيد الطرد والعكس ، أما غيره فإنه مفيد للطرد فقط .

ثم يقدم الدوران الثابت فى محل واحد على الدوران الثابت فى محلين ، لأن احتمال الخطأ فى الأول أقل منه فى الثانى .

٥ - يرجح القياس الذى ثبتت العلة فيه بالسبر والتقسيم على القياس الذى تكون العلة فيه ثابتة بالشبة أو بالطرد ، لأن السبر قد يفيد العلية اتفاقًا إذا ردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات ، بخلاف غيره من الشبه أو الطرد .

وقال الآمدى وابن الحاجب : يقدم القياس الذى ثبتت العلة فيه بالسبر والتقسيم على القياس الذى تكون علته ثابتة بالمناسبة ، لأن السبر يفيد ظن علية الوصف مع نفى المعارض له ، أما المناسبة فليس فيها تعارض لنفى المعارض .

ومحل الخلاف : إذا كان السبر ظنيًا ، فإن كان قطعيًا قدم ما عداه ، ولا يكون ذلك من باب الترجيح ، وإنما يكون من باب العمل بالمعلوم وترك المظنون .

٦ - يقدم القياس الذى تكون العلة فيه ثابتة بالشبه على القياس الذى تكون علته ثابتة بالطرد ، لأن الأول فيه مناسبة بالتبع ، والثانى لا مناسبة فيه مطلقًا .

الثالث : الترجيح باعتبار دليل الحكم :

فإذا تعارض قياسان ، وكان حكم الأصل فى أحدهما ثابتًا بدليل راجح على دليل حكم الأصل فى القياس الآخر ، بمرجح من المرجحات السابقة فى مرجحات الأخبار ، قدم القياس الأول على الثانى ، لترجحه بذلك المرجح .

وإذا كان حكم الأصل فى أحد القياسين ثابتًا بالإجماع وفى الآخر ثابتًا بالنص ، قدم القياس الأول على الثانى عند جمهور الأصوليين ، لأن النص يقبل التخصيص والتأويل والنسخ ، والإجماع لا يقبل واحدًا من هذه الأشياء .

وقال بعض الأصوليين : يقدم القياس الثانى على الأول ، لأن النص أصل للإجماع ، والإجماع فرع عنه ، لأن المثبت لحجته الإجماع النص . والأصل مقدم على الفرع واختار هذا البيضاوى .

الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم :

فيقدم القياس المحرم على القياس المبيح ، والمثبت للطلاق والعتاق على القياس النافى لهما ، والقياس المبقى للبراءة الأصلية على القياس الرافع لها والقياس النافى للحد مقدم على القياس المثبت له ، وقد سبق تعليل ذلك .

فإن كان أحد القياسين موجبًا والآخر محرمًا كانا متساويين ، وترك العمل بهما معًا لغيرهما .

الخامس : الترجيح بموافقة الأصل - فى العلة والحكم ، والاطراد فى الفروع ، فهذه أمور ثلاثة :

١ - موافقة الأصول فى العلة : فإذا كانت علة أحد القياسين يشهد لها أصول كثيرة ، وعلة القياس الآخر لا يشهد لها مثل تلك الأصول ترجح القياس الذى شهدت لعلته تلك الأصول على القياس الآخر ، لأن شهادة كل أصل من هذه الأصول دليل على اعتبار العلة - وقد سبق أن الأدلة من المرجحات .

٢ - موافقة الأصـول فى الحكم - فإذا كان حكم أحد القيـاسين قد دلت عليه أدلة كثيـرة أو كان جنسه موجوداً فى أصـول متعددة ، والحكم فى القـياس الآخر لم يوجد فـيه شيء من ذلـك ، ترجح القيـاس الذى وافقت الأصول فـيه حكمـه على القيـاس الآخر ، لأن شهادة كل أصل دليل اعـتبار الحكم . والترجـيح بكثرة الأدلة معتبر .

٣ - الاطراد فى الفروع - فـإذا كانت علة أحد القـياسين يثـبت الحكم بها فى جميع الفـروع ، وعلة القياس الآخر يثبت الحكم بها فى البـعض دون البعض ، قدم القياس ذو العلة المطردة على القياس الآخر لأن العلة المطردة متفق على صحة التعليل بها ، أما العلة المنقوضة فقد سبق الخلاف فى جواز التعليل بها .



الكتاب السابع

فى الاجتهاد والافتاء

يشتمل هذا الكتاب على بابين – الباب الأول فى الاجتهاد والباب الثانى فى الافتاء .



الباب الأول

فى الاجتهاد

الاجتهاد مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها ، وهو فى اللغة الوسع فى تحصيل ما فيه كلفة ومشقة ، يقال : اجتهد فى حمل الصخرة ، ولا يقال اجتهد فى حمل النواة ، لعدم المشقة فى حملها .

وعند الأصوليين عرف بتعريفات كثيرة :

فعرفه ابن الحاجب بقوله استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى .

فالاستفراغ معناه ، بذل الوسع والطاقة بحيث يشعر من نفسه العجز عن الزيادة ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل استفراغ سواء كان من الفقيه أو من غيره ، وسواء كان ذلك فى الأحكام أو فى غيرها ، وسواء كانت الأحكام شرعية أو لغوية أو عقلية .

وإضافته إلى الفقيه قيد أول مخرج لاستفراغ غير الفقيه ، فلا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين .

وقوله لتحصيل ظن بحكم ، فيه إشارة إلى أن الاجتهاد إنما ينتج الظن بالحكم ، ولا ينتج القطع به وتقييد الحكم بكونه شرعيًا ، ومشعر بأن الاجتهاد لا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين إلا إذا كان فى الأحكام الشرعية دون غيرها من الأحكام اللغوية العقلية .

الاعتراض على التعريف

اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع ، لأنه لا يشمل الاجتهاد فى الأحكام الشرعية من غير الفقيه . مع أن مثل هذا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين لأنهم لم يشترطوا فى المجتهد أن يكون فقيهاً .

وأجيب عن ذلك بأنه ليس المراد من الفقيه المتفقه بالفعل ، بل المراد منه المتهىء للفقه ، ومن عنده ملكة الاستنباط ، ولا شك أن الاجتهاد لا يتأتى إلا من هؤلاء الذين توفرت فيهم تلك الملكة ، فكان التعريف شاملاً لكل اجتهاد .

وعرف بعض الأصوليين بأنه استفراغ الجهد فى طلب شىء من الأحكام على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه .

* * *

الاعتراض على هذا التعريف

اعترض على هذا التعريف من وجهين :

١ - **غير مانع** : لأنه يشمل الاجتهاد فى الأحكام اللغوية والعقلية ، مع أن الأصوليين لا يسمون ذلك اجتهاداً .

٢ - **فيه تكرار** : **لأن استفراغ الجهد** معناه بذل الوسع والطاقة بحيث يشعر الباذل من نفسه العجز عن المزيد ، فقوله بعد ذلك على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه، مكرر مع قوله استفراغ الجهد، والتعاريف نصان عن التكرار والحشو .

ويمكن أن يجاب عن الاعتراض الأول بأن الأصوليين مختلفون فى بذل الجهد فى استنباط الأحكام اللغوية والعقلية فبعضهم يسمى ذلك اجتهاداً وبعضهم لا يسميه بذلك ، ومع هذا الاختلاف لا يحسن الاعتراض ، لجواز أن يكون المعرف بمن يرى الاجتهاد فى غير الشرعيات ، ويكون ذلك اصطلاحاً منه على التسمية . ولا مشاحة فى الاصطلاح .

وعرفه البيضاوى : بأنه استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية .

فقوله : استفراغ الجهد . سبق معناه ، وهو جنس فى التعريف يشمل كل استفراغ ، سواء كان من الفقيه أو من غيره ، وسواء كان الاستفراغ فى درك الأحكام، أو غيرها كحمل الأثقال .

وقوله : فى درك الأحكام . قيد أول مخرج لاستفراغ الجهد فى حمل الأثقال ، فلا يسمى ذلك اجتهاداً فى الاصطلاح ، ودرك الأحكام معناه تحصيلها . سواء كان على سبيل الظن أو على سبيل القطع .

ووصف الأحكام بالشرعية : قيد ثان مخرج لاستفراغ الجهد فى استنباط الأحكام اللغوية أو العقلية أو الحسية ، فلا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين .

والأحكام الشرعية إن أريد بها المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، كان الاجتهاد عند البيضاوى قاصراً على الأحكام الفرعية فلا اجتهاد عنده فى الأحكام الأصلية .

وإن أريد بها ما نسبت إلى الشارع ، كان الاجتهاد عنده جاريًا فى الأحكام الأصلية، كما هو جار فى الأحكام الفرعية، وكلام البيضاوى محتمل للمعنيين معًا .

وأرجح التعاريف تعريف البيضاوى . أولاً : لأنه لا تكرار فيه بخلاف التعرف الثانى فإن فيه تكرار . وثانيًا لأن فيه تعميمًا من جهة درك الأحكام على سبيل القطع أو على سبيل الظن ، وهو يناسب ما قاله الأصوليون : من أن الاجتهاد قد يكون مفيداً للقطع كما فى الأمور العقلية الأصلية ، ولذلك قالوا إن المصيب فيها واحد وما عداه مخطىء .

كما أن فيه تعميمًا من حيث الأحكام : لأنها تشمل الأحكام اللغوية والعقلية : والراجح عند الأصوليين أن الاجتهاد فى اللغويات والعقليات يسمى اجتهاداً عندهم . بخلاف تعريف ابن الحاجب فإنه ليس فيه هذا التعميم السابق .

* * *

ما لابد منه فى الاجتهاد

لا يتحقق الاجتهاد إلا بمجتهد ومجتهد فيه فالمجتهد هو من استفرغ جهده فى درك الأحكام ، وأما المجتهد فيه درك الأحكام الشرعية وتحصيلها .

* * *

شروط المجتهد

يشترط فى المجتهد أن يكون مؤمنًا بالله ورسوله واليوم الآخر ، وأن يكون مكلفًا - أى بالغًا عاقلاً ، وأن يكون متمكنًا من استنباط الأحكام الشرعية ويتحقق ذلك بأمور :

١ - أن يكون عالمًا بمواقع الآيات القرآنية بالأحكام ، ليتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة ، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها وقد حصر الإمام الرازى تلك الآيات فى خمسمائة آية ·

٢ - أن يكون عارفًا بالأحاديث النبوية المتعلقة بالأحكام · بمعنى أنه يكون متمكنًا من الرجوع إليها عند الاستنباط ، ولا يشترط حفظها ، كما لا يشترط معرفة جميع الأحاديث ·

٣ - أن يكون متمكنًا من المسائل المجمع عليها حتى لا يفتى بخلاف ما أجمع عليه ، ويكفيه غلبة الظن بأن هذه المسألة مستحدثة ، وليس لأهل العصور السابقة كلام فيها ·

٤ - أن يعرف القياس وشرائطه المعتبرة فيه لأن القياس تبنى عليه أحكام كثيرة ·

٥ - أن يكون عالمًا بكيفية النظر ، فيكون عارفًا بشرائط الحدود والبراهين وكيفية ترتب المقدمات فيها ، واستنتاج المطلوب منها ، ليأمن من الخطأ عند النظر ·

٦ - أن يكون عارفًا باللغة العربية ، من نحو وتصريف ، لأن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة متوقف على ذلك باعتبار أنهما عربيان ·

٧ - أن يعرف الناسخ والمنسوخ ، حتى لا يحكم بالمنسوخ ويترك الناسخ ·

٨ - أن يكون عالمًا بحال الرواة من تعديل وتجريح، حتى يعرف مقبول الرواة ، ومن تقبل روايته · ويكفيه فى ذلك الاعتماد على تعديل الأئمة السابقين ، كالبخارى ، ومسلم ، لأن البحث عن حال الرواة مع طول الزمن بيننا وبينهم متعذر ·

* * *

حكم الاجتهاد

إذا توفرت الشروط السابقة فى مجتهد ثم وقعت له واقعة أو سئل عن حادثة ، فإن خاف فواتها على غير وجهها الشرعى وجب عليه الاجتهاد وجوبًا عينيًا متى لم يوجد غيره ، لأن عدم الاجتهاد يقضى بتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع شرعًا ·

فإن لم يخف الفوات ووجد غيره وجب عليه الاجتهاد وجوبًا كفائيًا ، فأى المجتهدين قام به سقط عن الباقين ، وإن تركه الجميع أثموا جميعًا .

وإن وقع الاجتهاد فى مقابلة نص قاطع من كتاب أو سنة ، أو فى مقابلة الإجماع كان محرمًا ، وفيما عدا ذلك يكون جائزًا .

هل كان الرسول عليه السلام مأمورا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟

ذهب جمهور الأشاعرة والمتكلمين إلى أن الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام جائز عقلاً ، وقال الجبائى وابنه أبو هاشم : إنه محال .

والقائلون بالجواز العقلى اختلفوا، فمنهم من قال : وقع التعبد به شرعًا مطلقًا فى الأحكام الشرعية والحروب ، ونقل هذا عن أحمد بن حنبل وأبى يوسف .

وقال أكثر الأشاعرة والمتكلمين : لم يقع التعبد به مطلقًا .

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : وقع التعبد به فى الحروب ولم يقع التعبد به فى الأحكام ، وتوقف بعض الأصوليين فى ذلك فلم يحكم بشىء مما تقدم .

* * *

الأدلة

استدل القائلون بالجواز العقلى: بأن الاجتهاد من الرسول عليه السلام لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، فإن الشارع لو قال له عليه السلام : أوجبت عليك أن تجتهد وتقيس فى الأحكام وفى غيرها ، لم يترتب على هذا القول محال - فيكون الاجتهاد منه جائزًا لأن شأن الجائز العقلى ذلك واستدل القائلون بالإحالة العقلية بما يأتى :

أولاً : لو جاز الاجتهاد فى حقه عليه السلام لما جاز له تأخير الفصل فى المخاصمات والمحاكمات إلى نزول الوحى عليه بالفصل فيها ضرورة أن الفصل فى الخصومة واجب على الفور لقطع المنازعة ، لكن ثبت أن النبى عليه السلام أخر الفصل فى كثير من الخصومات والمنازعات حتى نزل عليه الوحى بالفصل فيها ، فقد أخر الفصل فى الظهار حتى نزل قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ الآيات ، وأخر الفصل فى الملاعنة حتى نزل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ الآيات .

وثانيًا : لو جاز الاجتهاد عقلاً فى حقه عليه السلام لجاز لمجتهد آخر مخالفته فيما اجتهد فيه ، لأن الاجتهاد محتمل للخطأ ، ولكن مخالفته عليه السلام غير جائزة ، لقوله تعالى : ﴿ وأَطِيعُوا اللهَ والرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُون ﴾وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِين ﴾ .

وثالثًا : لو جاز الاجتهاد فى حقه عليه السلام لما انتفت عنه شبهة وضع الشريعة ، نظراً لتمكن الشبهة من حيث القدرة على استنباط الأحكام لكن شبهة الوضع منفية عنه بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ .

نوقش الدليل الأول : بمنع الملازمة ، لجواز أن يكون تأخير الفصل فيما ذكر لعدم وجود أصل يقيس عليه ، أو لأنه عليه السلام كان يرجو نزول الوحى عليه فى هذه الوقائع ، والاجتهاد منه عليه السلام إنما يكون عند يأسه من نزول الوحي ، مع خوف فوات الحادثة على غير وجهها المشروع .

ونوقش الدليل الثانى : بأن عدم جواز مخالفة الرسول عليه السلام فى اجتهاده إنما جاء من جهة أنه لا يقع الخطأ فى اجتهاده ، أو أنه إذا وقع منه الخطأ لا يقر عليه .

ونوقش الدليل الثالث : بأن جواز الاجتهاد فى حق الرسول لا يوجد شبهة الوضع ، لأن المعجزة الدالة على صدقه فى كل ما يدعيه قد نفت هذه الشبهة عنه، لأن المعجزة التى ظهرت على يديه متضمنة لقول الله تعالى: صدق عبدى فيما يبلغه عنى .

واستدل القائلون بوقوع التعبد بالاجتهاد مطلقًا بأدلة أهمها ما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار ﴾ ووجه الدلالة من الآية أن الاعتبار هو القياس والاجتهاد ، وقد أمر الله به أولى الأبصار ، والنبى عليه السلام أعظم الناس بصيرة ، وأكثر خبرة بالقياس وشروطه، فكان مأموراً به بطريقه الأولى ، ولا شك أن القياس كما يتحقق فى الأحكام الشرعية يتحقق فى غيرها من الأمور الدنيوية والحروب ، فكان الرسول ﷺ مأموراً بالاجتهاد فى الجميع ، وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل : بما سبق من المناقشات التى ذكرت عند الاستدلال بالآية على حجية القياس .

ويمكن الجواب عن هذه المناقشات بما سبق من الأجوبة فى البحث المذكور ·

وثانيًا : بأن الرسول عليه السلام إذا غلب على ظنه أن الحكم معلل بعلة معينة فى صورة من الصور، ثم علم أو ظن أن تلك العلة قد وجدت فى صورة أخرى، غلب على ظنه أن حكم الله فى الصورة الأخرى هو الحكم الثابت فى الصورة الأولى، فيجب عليه العمل بذلك، لأن العمل بالراجح أمر ثابت عند جميع العقلاء.

وثالثًا : بأن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص - ، لأنه يحتاج إلى جودة القريحة وإتعاب النفس فى بذل الوسع ، وكلما كان العمل أشق كان الثواب عليه أكثر ، لقوله عليه السلام لعائشة « أجرك على قدر نصبك » فلو حرم الرسول عليه السلام من الاجتهاد مع أن بعض أمته قد حصل عليه لزم من ذلك اختصاص بعض الأمة بفضيلة لم ينلها الرسول عليه السلام ، وهو باطل ، لأن النبى عليه السلام أفضل الناس أجمعين ·

واستدل القائلون بعدم وقوع التعبد بالاجتهاد بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْىٌ يُوحَى) ووجه الاستدلال · أن الله تعالى أخبر بأن كل ما ينطق به الرسول عليه السلام وحى من عند الله ، فلو كان بعض ما ينطق به عن اجتهاد منه لكان خبره تعالى كاذبًا ، والكذب فى خبره محال ·

وأجيب عن ذلك بوجهين :

١ - الآية مقصود بها القرآن ، وأنه من عند الله ، وليس من عند محمد عليه السلام ، ويدل لذلك سبب النزول ، فإن الكفار كانوا يزعمون أن القرآن يفتريه محمد من عنده ، ويدعى أنه من عند الله ، فأنزل الله تعالى ردًا على ذلك ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْىٌ يُوحَى ﴾ فالآية لا تنافى أن غير القرآن قد يكون باجتهاد منه عليه السلام ·

٢ - نسلم أن الآية عامة فى القرآن ، وفى غيره ، ولكن لا نسلم أن ما كان عن اجتهاد من قبيل الهوى ، بل تقول إنه وحى من عند الله ، فإن الوحى هو الذى أمره بالاجتهاد والعمل بما وصل إليه اجتهاده ·

والآية وإن كان ظاهرها أن نفس ما نطق به وحى - إلا أن هذا يجب العدول عنه للأدلة الدالة على تعبده عليه السلام بالاجتهاد ٠

وثانيًا : الاجتهاد لا يفيد إلا الظن ، والظن لا يجوز العمل به مع القدرة على اليقين ، والرسول عليه السلام قادر على اليقين ، بسؤاله ربه نزول الوحى عليه فيما يحتاج إليه من الأحكام ، فإن الله تعالى لا يرد له سؤالاً ، وبذلك لا يكون الرسول عليه السلام متعبدًا بالاجتهاد ، وهو ما ندعيه ٠

وأجيب عن ذلك : بأنه يجوز أن يكون الرسول عليه السلام ممنوعًا من سؤال ربه شيئًا دون أن يأذن له فى السؤال عنه ، وبذلك لا يكون قادرًا على اليقين ، فيكون متعبدًا بالاجتهاد ، لتوفر شرطه فيه ٠

واستدل المفصل : بأن النبى عليه السلام : قد اجتهد فى الحروب ، فإذن لبعض الناس فى التخلف عن الجهاد فى غزوة تبوك ، والله تعالى عاتبه على ذلك بقوله ﴿ عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذينَ صَدَقُوا وتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ولو كان الإذن بالتخلف عن وحى ما عاتبه الله تعالى على ذلك ٠

وأخذ الفدية من أسرى بدر فلامه الله تعالى على ذلك بقوله : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَنْ يكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَى يُثْخِنَ فِى الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الْدُنْيَا وَالله يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حكَيمٌ ﴾ ولو كان أخذ الفدية عن وحى من الله تعالى ما لامه الله سبحانه على الأخذ ٠

ولم يثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه اجتهد فى حكم من الأحكام الشرعية ، فدل ذلك على أنه كان متعبدًا بالاجتهاد فى الحروب ، وغير متعبد به فى الأحكام ، ولذلك قلنا بالتفصيل ٠

ويرد ذلك : بأن النبى عليه السلام قد ثبت عنه أنه اجتهد فى الأحكام الشرعية ، كما ثبت عنه الاجتهاد فى الحروب ٠

ويدل لذلك : أنه عليه السلام ساق الهدى فى القرآن عام الحديبية ، وأقل مراتب السوق الندب ، وهو حكم من الأحكام الشرعية ، ولم يكن سوقه الهدى عن وحى من الله تعالى ، وإلاَّ لما قال عليه السلام « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى » لأن ما كان بوحى فهو نافذ مطلقًا علم ما يترتب عليه فى المستقبل أو لم يعلم ، فكان الرسول عليه السلام متعبدًا بالاجتهاد فى الجميع ٠

وأما الواقف : فقد رأى أن الأدلة متعارضة ، بعضهـا يثبت التعبد بالاجتهاد ، والبعض الآخـر ينفيه ، ولا مـرجح ، فتوقف - لأن القـول برأى معين فيـه ترجيح لأحد الدليلين المتساويين على الآخر بدون مرجح - وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن الأدلة المثبتة للتـعبد راجحة ، لقوتها وكثـرتها فالقول بالتعبد بالاجتهاد يكون هو الراجح لذلك .

* * *

هل يجوز على الرسول عليه السلام فى اجتهاده

اختلف القـائلون بجواز الاجتهـاد على الرسول عليه السـلام فى أنه هل يجوز عليه الخطأ فى الاجتهاد أو لا .

فذهب الإمام الرازى والبيضاوى وجماعة إلى أن الخطأ فى الإجتهاد غير جائز عليه ، وأن اجتهاده صواب دائمًا ، وقال كثير من الأشاعرة والمعتزلة : بأن الخطأ عليه جائز فى الاجـتهاد ، ولـكن لا يقر عليه ، وهذا هو المخـتار للآمـدى وابن الحاجب والكمال بن الهمام .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتى :

أولاً : لو جاز عليه الخطأ فى اجتهاده لوجب علينا اتباعه فيه ، لأن الله تعالى أوجب علينا اتباعـه فقال : ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوه وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا ﴾ وقال تعالى : ﴿ فَلاَ وَرَبِكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَى يُحكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُو فِى أَنْفُسَهِم حَرَّجا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِمُوا تَسْلِيْمَا ﴾ ولكن وجـوب الاتباع فى الخطأ باطل، لأن الله تعالى لا يأمر بالباطل ، وانما يأمر بالعدل والإحسان .

وثانيًا : لو جاز عليه الخطأ فى الاجتهاد لكانت أمته أعلى رتبة منه ، لأن الأمة معصومة من الخطأ ، ولا شك أن من لا يجـوز عليه الخطأ فهو أعلى منزلة ممن يجوز الخطأ عليه ، وكون الأمـة أعلى منزلة من الرسول باطل لأن الأمة إنما شـرفت بشرفه عليه السلام .

نوقش الدليل الأول من وجهين :

١ - لا يلزم من جواز الخطأ فى اجتهاده عليه السلام الأمر باتباعه فيه ، لأن النبى عليه السلام لا يقر على الخطأ ، بل ينبه إليه قبل أن يمضى من الزمن ما يسع إتباعه فى هذا الخطأ .

٢ - هذا الدليل منقوض بوجوب إتباع العامى للمجتهد فيما أفتاه به ، مع احتمال أن يكون هذا الاجتهاد خطأ ، فما هو جوابكم عن هذا فهو جواب لنا .

ونوقش الدليل الثانى : بأن اختصاص الأمة بالعصمة لا يقدح فى كمال الرسول عليه السلام ، لأنه قد اختص برتبة أعلى منها وهى النبوة .

يضاف إلى ذلك : أن عصمة الأمة عن الخطأ إنما اكتسبت من التبعية له ، فالأمة تابعة ، وهو متبوع ، وكفى بذلك علواً فى الدرجة والمنزلة .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأنه لو لم يجز عليه الخطأ فى الاجتهاد لما وقع منه ، لكنه وقع فكان جائزاً ، **دليل الوقوع ما يأتى :**

أولاً : إذن النبى عليه السلام لبعض المجاهدين فى التخلف عن الجهاد فى غزوة تبوك ، وظهر الخطأ فى الإذن ، فإن الله تعالى نبه إليه بقوله ﴿ عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴾ .

ثانيًا : أخذ النبى عليه السلام الفدية من أسرى بدر ، وظهر الخطأ فى هذا الأخذ حيث نبهه الله إليه بقوله ﴿ مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَى يُثْخِنَ فِى الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَكُمْ فِيمَا أَخَذْتُم عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ .

* * *

هل للصحابى أن يجتهد بحضور الرسول أو فى غيبته ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال :

١ - اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول غير جائز عقلاً ، وهو لبعض الأصوليين .

٢ - إجتهاد الصحابة فى عهد الرسول جائز عقلاً - وهو مذهب الجمهور . والقائلون بالجواز اختلفوا على أقوال :

١ - يجوز مطلقًا للحاضر منهم مجلس الرسول والغائب عن مجلسه ، وهو لمحمد بن الحسن والغزالى والباقلانى ٠

٢ - يجوز للغائب من القضاة والولاة ، ولا يجوز لغيرهم ، كما لا يجوز للحاضر مجلس الرسول ٠

وهل وقع الاجتهاد من الصحابة ؟

من العلماء من قال : وقع منهم فى حضور النبى عليه السلام وفى غيبته ، ومنهم من قال : لم يقع منهم اجتهاد فى عصره مطلقًا ، ومنهم من توقف ٠

والمختار من هذه الآراء - الجواز مطلقًا ، والوقوع مطلقًا - أى للحاضر والغائب ٠

* * *

الأدلة

استدل القائلون بعدم الجواز مطلقًا بما يأتى :

أولاً : اجتهاد الصحابة فى عهد الرسول اجتهاد مع القدرة على العلم والاجتهاد مع القدرة على العلم ممنوع ، فاجتهاد الصحابة فى عصر الرسول ممنوع عقلاً ٠

دليل الصغرى : أن الصحابة قادرون على الرجوع إلى الرسول عليه السلام لمعرفة الحكم فى المسألة ، لوجوده بحضرتهم ، أو لقربه منهم ، ووجوده فى زمنهم ٠

دليل الكبرى : أن الاجتهاد يفيد الظن ، والظن طريق الخطأ ، والخطأ لا يجوز ارتكابه مع القدرة على اليقين ، ولذلك منع الاجتهاد مع وجود النص أو الإجماع ٠

وثانيًا : بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى النبى عليه السلام عند وقوع الحوادث لمعرفة أحكامها ، فلو كان الاجتهاد جائزًا لهم ما رجعوا إليه ٠

نوقش الدليل الأول : بأن الصحابى قد لا يكون قادرًا على الرجوع إلى الرسول فى الحادثة على غير وجهها الشرعى ، فلو لم يجتهد فى هذه الحالة لتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع ٠

ونوقش الدليل الثانى : بأنه لا يلزم من جواز الاجتهاد لهم عدم الرجوع لجواز أن يكون رجوعهم لعدم ظهور شيء لهم فى الحادثة ، أو لأن معرفة الحكم عن طريق الرجوع إلى الرسـول أسهل عليـهم من معـرفته بطريق الاجـتهاد ، واخـتيـار أسهل الطريقين لا شيء فيه .

أما القائلون بالجواز والوقوع مطلقًا - فقد استدلوا على الجـواز العقلى : بأنه لا يترتب على فـرض وقوعه مـحال . فإن الله تعـالى لو قال لنبـيه عليه السـلام : مر أصحابك بأن يجتهدوا فيمـا لا نص فيه - لم يترتب على هذا القول محال لذاته ولا لغيره ، فكان جائزًا ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك .

واستدلوا على الوقوع بما يأتى :

أولاً : ثبت أن النبى عليه السلام قال فى غزوة من الغزوات (من قتل قتيلاً له بينة عليه فله سـلبه) فقتل أبو قـتادة قتـيلاً وشهد له على قـتله بعض المجاهدين ، ولكن غيره أخذ سلبه ، وطلب من النبى عليه السـلام إرضاء أبى قتادة من الغنيمة ، وكان أبو بكر حـاضرًا بمجلس للرسـول عليه السـلام ، فقال أبـو بكر رضي الله عنه لمن أخذ السلب (والله لا نقصـد أسد من أسـود الله يقاتل عن الله ورسوله فنعـطيك سلبه) فأقره الرسول على ذلك بقـوله (صدق وصدق فى فتواه) فهـذا اجتهاد من أبى بكر رضي الله عنه بحضرة الرسول عليه السلام .

ثانيًا : حكم النبى عليه السلام سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم فيهم بقتلهم وسبى ذراريهم ، فـصوبه النبى عليـه السلام فى هذا الحكم وقال لـه « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سماوات » .

ثالثًا : أمر عليه السلام عـمرو بن العاص وعقبة بن عامـر الجهنى بأن يحكما بين خصمين « وقال لهما إن أصبتمـا فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة » .

رابعًا : قال النبى عليـه السلام لمعاذ وأبى موسى الأشعـرى حينما بعثـهما إلى اليمن قاضيين « بم تحكمان » قالا بكتاب الله فإن لم نجد فبسنة رسول الله فإن لم نجد قسنا الأمور بأشباهها ، فما كان أقرب إلى الصواب عملنا به ، فقال عليه السـلام : « أصبتما » .

فهذه الوقائع تدل على أن الصـحابة قد اجتهدوا فى حضرة الرسـول وفى غيبته فكان الاجتهاد من الصحابة جائزًا واقعًا مطلقًا - وهو ما ندعيه .

وأما القائلون بعدم الجواز مع عدم الوقوع فقد استدلوا على عدم الجواز بما استدل به القائلون بعدم الجواز مطلقًا ، واستدلوا على عدم الوقوع بأنه لو وقع من الصحابة اجتهاد فى عصره لنقل إلينا ، لكنه لم ينقل فكان ذلك دليلاً على عدم الوقوع ·

ويرد ذلك من وجهين :

١ - لا يلزم من وقوع الاجتهاد منهم نقله إلينا · لجواز أن يكون عدم النقل منشؤه قلة ما وقع ·

٢ - قد نقل الاجتهاد من الصحابة فى غيبة الرسول وفى حضرته عن سعد بن معاذ وأبى بكر وعمرو بن العاص ومعاذ وأبى موسى ·

ولا يصح أن يقال : أن هذه أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها ، لأنا نقول هذه مسألة ظنية ، وأخبار تفيد الظن ، فتكون حجة فى هذه المسألة ·

* * *

هل كل مجتهد مصيب فى اجتهاده ؟

المجتهد فيه ، إما أن يكون عقليًا أو شرعيًا ·

فإن كان عقليًا · فجمهور العلماء على أن المصيب فيه واحد ، ومن عداه مخطىء ، ثم إن أداة اجتهاده إلى ما يخالف ملة الإسلام فهو آثم كافر ، وإلا فهو مبتدع فاسق ، كالقول بعدم رؤية الله تعالى ، وخلق القرآن ·

وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبرى : إنه لا إثم على المجتهد فى العقليات ما دام لم يصل إلى درجة العناد ، لأنه بذل ما فى وسعه ، واستفرغ ما فى طاقته ، فهو معذور - وهذا معنى قولهما ، كل مجتهد فى العقليات مصيب ·

وإن كان المجتهد فيه فقهيًا شرعيًا فلا يخلو إما أن يكون قطعيًا ، أو غير قطعى ·

فإن كان قطعيًا مثل وجوب الصلاة والزكاة ، والحج وتحريم الزنا ، والسرقة والقتل وشرب الخمر ، فان الاجتهاد فيه غير جائز ، لأنها أصبحت معلومة من الدين بالضرورة فالمخطىء ، فيها آثم ومنكرها كافر ·

وإن كان غير قطعى فقد اتفق العلماء على جواز الاجتهاد فى ذلك ، واختلفوا فى أن كل مجتهد مصيب ، أو أن المصيب واحد فقط ٠

ومنشأ هذا الاختلاف : هل لله تعالى فى كل مسألة حكم معين قبل أن يجتهد فيها المجتهد ، أو ليس فيها حكم معين ، وإنما الحكم فيها ما وصل إليه المجتهد باجتهاده ٠

فمن قال إن لله حكمًا معينًا فى المسألة قبل الاجتهاد قال : ان من أصابه باجتهاده فهو المصيب ، ومن لم يصبه فهو المخطىء ، وبذلك لا يكون كل مجتهد مصيبًا ٠

ومن قال ليس لله حكم معين فى المسألة قبل الاجتهاد ، وإنما الحكم فيها ما وصل إليه المجتهد ، قال إن كل مجتهد مصيب ، لأن ما وصل إليه باجتهاده هو حكم الله فى المسألة الذى كلف به فيها ٠

والقائلون بأن لله حكمًا معينًا فى المسألة اختلفوا ٠ فمنهم من قال هذا الحكم لا دليل عليه ، وإنما هو كدفين يعثر عليه اتفاقًا ، ومنهم من قال هذا الحكم قد نصب عليه ما يفيده ظنا ، والمجتهد ليس مكلفًا بإصابة الدليل لخفائه فمن لم يصبه كان معذورًا مأجورًا ٠ ومنهم من قال هذا الحكم قد نصب عليه ما يفيده قطعًا ، والمجتهد مكلف بالبحث عن هذا الدليل ، فإن أخطأه فلا إثم عليه ، ولا ينقض قضاؤه ٠

وقال بشر المريسى ، ومن أخطأ الدليل فهو آثم ، وقال أبو بكر الأصم يأثم وينقض قضاؤه ٠

وخلاصة المسألة :

أن للعلماء مذهبين ٠ أحدهما أن لله فى المسألة حكمًا معينًا قبل اجتهاد المجتهد ، من أصابه فهو المصيب ، ومن أخطأه كان مخطئًا - وهذا هو رأى جمهور العلماء ، وهو المعروف عن الأئمة الأربعة ٠

وثانيهما : ليس لله فى المسألة حكم معين ، بل الحكم فيها ما وصل إليه كل مجتهد باجتهاده ، وبذلك يكون كل مجتهد مصيبًا ، وهذا مذهب الباقلانى وأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم ٠

***

الأدلة

استدل الجمهور بما يأتى :

أولاً - لو تعدد الحكم فى المسألة الواحدة للزم من ذلك اجتماع الضدين لكن اجتماع الضدين محال . فتعدد الحكم فى المسألة الواحدة محال فيكون الحكم واحداً معينًا ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة : أن تعدد الحكم فى المسألة الواحدة يوجب أن يكون أحد الحكمين إيجابًا والآخر حرمة ، أو أحدهما ندبًا والآخر كراهة ، وهذه أحكام متنافية ، لا تجتمع فى شىء واحد فى وقت واحد .

أما الاستثنائية فهى مسلمة ، فلا نحتاج إلى دليل .

نوقش هذا الدليل بأنه لا يلزم من تعدد الحكم فى المسألة الواحدة اجتماع الضدين أو النقيضين ، لأن الحكمين لم يجتمعا فى شىء واحد بالنسبة لشخص واحد ، وإنما اجتمعا فى شىء واحد لأشخاص متعددة ، فإن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما وصل إليه اجتهاده ، وعلى من قلده أن يعمل بذلك أيضًا ولا شك أن اجتماع حكمين فى شىء واحد لأشخاص مختلفة لا شىء فيه ، ونظير ذلك أن الميتة حرام لغير المضطر ، حلال للمضطر فالحل والحرمة قد اجتمعا فى الميتة ، ولكن لشخصين مختلفين ، وذلك كثير ولا تناقض فيه .

وثانيًا : المجتهد إما أن يكون له مطلوب ، أو لا مطلوب له ، فإن كان الثانى فهو محال ، لأن المجتهد طالب ، ويستحيل أن يوجد طالب بلا مطلوب وإن كان الأول اقتضى ذلك أن يكون مطلوبه متعينًا قبل اجتهاده ، وذلك يستلزم اتحاده وعدم تعدده ، وهو المطلوب .

نوقش هذا : باختيار أن المجتهد له مطلوب وهو ما يؤدى إليه اجتهاده ولا يلزم من ذلك اتحاده وتعينه ، بل ربما كان اللازم اختلافه باختلاف المجتهدين فى المسألة .

وثالثًا - قوله عليه الصلاة والسلام (من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد) .

وجه الدلالة من الحديث ظاهر ، فإن النبى عليه السلام جعل من المجتهدين من

هو مصيب ، ومنهم من هو مخطىء ، وهذا مشعر بأن الحق واحد فإن الحق لو كان متعدداً لكان كل مجتهد مصيبًا ، وهو خلاف ما يدل عليه الحديث .

نوقش هذا : بأن الحديث لا دالة فيه على مطلوب لأن أقصى ما فى الحديث أن بعض المجتهدين قد يكون مخطئًا ونحن نقول بذلك فيما إذا اجتهد المجتهد فى المسألة مع النص أو لا إجماع أو القياس الجلى لوقوع الاجتهاد فى مقابلة النص أو الإجماع ، ولكن لا إثم عليه فى ذلك الاجتهاد ، بل يكون له أجر ، لأنه بذل ما فى وسعه ، ولم يقصر فى البحث ، وليس ذلك محلاً للنزاع .

واستدل الجبائي ومن معه بما يأتى :

أولاً - لو تعين الحكم فى المسألة الواحدة لكان المخالف له حاكمًا بغير ما أنزل الله ، فيكون فاسقًا ، أو كافرًا لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرون ، ومَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾ لكن من المتفق عليه أن المخالف للحكم ليس كافرًا ولا فاسقًا ، فكان حاكمًا بما أنزل الله فيكون حكم الله فى المسألة الواحدة متعددًا ، وهو ما ندعيه .

وأجيب عن ذلك بمنع الملازمة : لجواز أن يكون الحكم واحد والمخالف له حاكم بما أنزل الله ، لأن الله أمر المجتهد بأن يحكم بما وصل إليه اجتهاده ، ولم يكلفه بإصابة الحق .

وثانيًا - لو لم يكن الحكم متعددًا فى المسألة الواحدة لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكمًا مخالفًا له فى اجتهاده ، لأن ذلك يكون تمكينًا له بأن يحكم بغير الحق، وهو غير جائز ، لكن تنصيب الحاكم من يخالفه فى اجتهاده مجمع على جوازه ، فإن أبا بكر ﷺ نصب زيد بن ثابت حاكمًا مع أنه كان يخالفه فى كثير من الأحكام وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكروا عليه .

وأجيب عن ذلك : بمنع الملازمة لجواز أن يكون الحكم واحدًا ، ولا يمنع تنصيب المخالف ، لأن الممنوع أن ينصب المجتهد من يحكم بالباطل ، وتنصيب المخالف فى الاجتهاد ليس من هذا القبيل ، فإن من حكم بما وصل إليه اجتهاده من غير تقصير لم يكن مبطلاً ، بل قد يكون مخطئًا ، وفرق بين المخطىء والمبطل ، فإن الأول حكم بما أمر الله ، والثانى حكم بغير ما أمر الله به .

وثالثًا - قوله عليه الصلاة والسلام: « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»

ووجه الدلالة من الحديث ظاهر، فإن النبى عليه السلام جعل الاقتداء بأى واحد من الصحابة موجبًا الهدى ، والوصول إلى الحق ، ولو كان الحق واحد فى المسألة لما كان الاقتداء بكل واحد منهم موجبًا للهدى بل يكون الموجب له هو الاقتداء بمن أصابه فقط ·

وأجيب عن ذلك : بأن الحديث مطلق فلا عموم له فى المقتدى به فيجوز أن يكون المقتدى به هو أخذ الرواية عنهم وهذا متفق عليه ، فإن كل واحد من الصحابة عدل مقبول الرواية فالحديث لا دلالة فيه على المدعى ·

رابعًا : لو كان الحق واحدًا لأفضى ذلك إلى الضيق والحرج ، وهما مرفوعان ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِى الْدِينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ الله بِكُمْ الْيُسْر وَلاَ يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْر ﴾ فكان الحق متعددًا ، وهو المطلوب ·

وأجيب عن ذلك : بمنع الملازمة ، فإن الله تعالى لم يكلف المجتهدين بإصابة الحق قطعًا حتى يوجد الضيق والحرج ، وإنما كلفهم - ظنًا ، وجعل العمل بالظن كافيًا ، ولا شك أن الظن ممكن لكل مجتهد ، وبذلك ارتفع الضيق والحرج فى الدين ·

* * *

فرعان

١ - لو نزلت حادثة بالمجتهدين المختلفين ، أو المقلدين لهما ، وكان الصلح فيها غير ممكن ، مثل أن يكون الزوجان مجتهدين ، وقال لزوجته أنت بائن من غير أن ينوى الطلاق بذلك ، فرأت الزوجة أن هذا من صريح الطلاق واقع ورأى الزوج أنه من الكناية ، وأن الطلاق غير واقع فلكل من الزوجين العمل بما أداه إليه اجتهاده، فالزوج له طلب الاستمتاع بزوجته ، والزوجة لها الامتناع عن إجابة الطلب ولا يرفع المنازعة بينهما إلا رفع أمرهما إلى الحاكم ، أو تحكيم من يفصل بينهما ، فإذا حكم أحدهما بشىء وجب عليهما الخضوع له ، ورفعت المنازعة ·

٢ - إذا تغير اجتهاد المجتهد فرأى فى المسألة حكمًا خلاف ما رآه فيها أولاً · كما إذا رأى أحد المجتهدين أن الخلع فسخ فتزوج امرأة كان قد خالعها ثلاثًا ، ثم رأى بعد ذلك أن الخلع طلاق فبأى الاجتهادين يعمل ؟

إن تغير اجتهاده الأول بعد أن حكم الحاكم بصحة النكاح وجب عليه العمل بمقتضى الاجتهاد الأول ، واستمر على النكاح لأن اجتهاده قد تأكد بحكم الحاكم .

وإن تغير اجتهاده قبل أن يحكم الحاكم بصحة النكاح وجب عليه العمل بمقتضى الاجتهاد الثانى وترك العمل بالاجتهاد الأول ، لأنه خطأ والثانى صواب : والعمل بالظن واجب .

هل يجوز تفويض الحكم إلى النبى عليه السلام أو لمجتهد ؟

اختلف الأصوليون فى تفويض الحكم إلى النبى عليه السلام أو إلى المجتهد بأن يقوله الله لكل منهما « احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب » .

فقالت المعتزلة : إن ذلك غير جائز عقلاً ، لا بالنسبة للرسول ولا بالنسبة لغيره من المجتهدين .

وقال موسى بن عمران بل هو جائز عقلاً ، ووقع مطلقًا .

وقال ابن السمعان وأبو على الجبائى فى أحد قوليه : هو جائز للنبى عليه السلام ، وغير جائز لغيره .

وقال الآمدى هو جائز مطلقًا ، ولكنه غير واقع .

وتوقف الشافعى ﷺ فلم يحكم بشىء ، واختار التوقف الإمام الرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى .

* * *

الأدلة

استدلت المعتزلة : بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد فلو فوض الحكم إلى العبد لتخلف الحكم عن المصلحة ، لأن العبد قد يختار ما ليس بمصلحة فى نفس الأمر، وما ليس بمصلحة لا يصير باختياره مصلحة، وإلا لانقلبت الحقائق : فتفويض الحكم إلى العبد يؤدى إلى المحال ، فيكون محالاً **وأجيب عن ذلك بجوابين :**

١ - لا نسلم بناء الحكم على المصلحة ، بل يجوز أن تخلو الأحكام عن المصالح .

٢ - سلمنا بناء الأحكام على المصالح ، ولكن لم لا يجوز أن يكون اختيار

العبد الحكم المعين أمارة على وجود المصلحة فيما اختاره لأن الله تعالى قد أخبر بأنه لا يحكم إلا بالصواب ، كما هو فرض المسألة ٠

واستدل موسى بن عمران بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فكان جائزاً ٠

دليل الوقوع :

١ - قوله عليه السلام فى شأن مكة ، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال العباس إلا الإدخر فقال عليه السلام إلا الإدخر ، فلو لم يكن الحكم مفوضًا إليه ما قال - إلا الإذخر - لأن قوله هذا لم يكن عن وحى ، لأن الوقت قصير لا يتسع لنزوله ٠

٢ - قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » فلو لم يكن الحكم مفوضًا لأمرهم بالسواك شق عليهم ذلك أو لم يشق عليهم ٠

٣ - خطب النبى عليه السلام الناس فقال : « يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » فقال الأقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت عليه السلام ثم قال : « لو قلتُ نعم لوجب ولما استطعتم » فلو لم يكن الحكم مفوضًا إليه لم يكن لقوله نعم أثر فى الوجوب ، بل كان الحكم الوجوب ، سواء قال نعم أو لم يقل ٠

٤ - لما فرغ عليه السلام من غزوة بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسرى ، فلما كان بالصفراء أمر عليًا فقتل النضر بن الحارث فلما بلغ أخته فتيلة بنت الحارث ذلك أنشدته قصيدة طويلة جاء فيها :

محمد يا خير ضنئ كريمة	فى قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	منَّ الفتى وهو الحفظ المحنق

وفيها :

فالنضر أقرب من أسرت قرابة	وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بنى أبيه تنوشه	لله أرحام هناك تشقق

فلما سمع النبى عليه السلام ما أنشدته فتيلة قال : « لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه » ٠ فلو لم يكن القتل مفوضًا إليه لكان سماعه ما أنشدته ، وعدم سماعه مستويين ، لأن القتل لابد منه فى الحالتين ٠

نوقش هذا الدليل : بأن الاستثناء فى الأول يجوز أن يكون بوحى سابق : لقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾ ·

وأما الثانى : فيجوز أن يكون النبى عليه السلام مخيراً فى الأمر بالسواك ، وعدم الأمر به ولكنه اختار عدم الأمر به ، لأنه أيسر على الأمة والنبى عليه السلام ما خير بين أمرين الا اختار أيسرهما ·

وأما الثالث : فمعناه لو قلت نعم لوجب فى كل عام · والرسول عليه السلام لا يقول نعم إلا إذا أمره الله بذلك ، فيكون الوجوب بأمر الله ، لا بأمره ·

وأما الرابع : فيجوز أن يكون الرسول عليه السلام مخيراً فى الأسرى بين القتل والمن ويكون معنى قوله عليه السلام لو بلغه ما قالت فتيلة لاختار بالنسبة لأخيها المن دون القتل ويكون ذلك بحكم الله · لا بحكمه هو ·

وأما المفصل فله أن يقول : إن الرسول عليه السلام إذا فوض الحكم إليه ، ثم وقع الخطأ فيه أمكن رفع هذا الخطأ بواسطة نزول الوحى عليه بما هو الصواب فالخطأ من جانبه مأمون ، أما غيره فلا سبيل لرفع الخطأ فيما حكم به ، لعدم نزول الوحى بذلك لأن الوحى لا ينزل على غير الرسل ·

ويمكن أن يناقش ذلك : بأن فرض المسألة أن الله فوض الحكم إلى المجتهد وقال له أحكم بما شئت فأنت لا تحكم إلا بالصواب ، ومع هذا القول من الله فلا يتأتى الخطأ من المجتهد ، وإلا لزم الكذب فى خبره تعالى ، وهو محال ، وبذلك يكون الخطأ مأمونًا فى جانب غير الرسول كما هو مأمون بجانبه - عليه السلام ، فكان الجواز مطلقًا ·

وأما الآمدى فقد استدل على الجواز : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، فكان جائزًا ، لأن شأن الجائز العقلى ذلك ·

واستدل على عدم الوقوع بالاستقراء والتتبع لموارد الشرع لم يوجد ما يدل على وقوع حادثة حصل فيها الحكم بواسطة التفويض للنبى عليه السلام أو لغيره من المجتهدين ، وكل ما يظن أنه تفويض فهو عند التحقيق حكم بواسطة الوحى ، أو الاجتهاد ، فكان ذلك دليلاً على عدم الوقوع ·

وأما الواقف : فقد رأى أن الأدلة متعارضة فلم يستطع الحكم بأحد الرأيين لعدم ما يرجحه ، فالتزم الوقف منعًا للتحكم ·

الباب الثانى

فى الافتاء

الافتاء يتطلب أموراً ثلاثة :

١ - مفتى ٢ - مستفتى ٣ - مستفتى فيه - ولذلك فإن هذا الباب يشتمل على ثلاث مسائل ، لأن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة مسألة تخصه ·

* * *

المسألة الأولى - فى المفتى

اتفق الأصوليون على أن من توفرت فيه شروط الاجتهاد السابقة يجوز له أن يفتى غيره يعرضه عليه من المسائل التى يصح له الافتاء فيها كما سيأتى : ووجهتهم فى ذلك ، أن المفتى فى هذه الحالة يعتبر من أهل الذكر الذين أمر الله بالرجوع إليهم حيث قال جل شأنه ﴿ فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِكرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون ﴾ ·

واختلفوا فيمن قلد مجتهداً من المجتهدين هل له أن يفتى غيره تخريجاً على مذهب هذا المجتهد ، أو ليس له ذلك - مع اتفاقهم على أن له أن يفتى بما علم أنه مذهب هذا المجتهد وجملة ما قالوه أن المقلد : إما أن يقلد حياً أو يقلد ميتاً :

فإن كان مقلداً المجتهد حى فلهم فى ذلك مذاهب :

١ - يجوز له الافتاء مطلقاً - وجد المجتهد ، أو لم يوجد ·

٢ - لا يجوز له الإفتاء مطلقاً ·

٣ - يجوز له الإفتاء عند عدم وجود المجتهد ، ولا يجوز له عند وجوده ·

٤ - يجوز له الإفتاء إن اطلع على مأخذ إمامه ، وكان أهلاً للنظر ، ولا يجوز له فى غير ذلك ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول · بقوله تعالى : ﴿ فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون ﴾ ووجه الدلالة من الآية ظاهر : فإن المقلد المجتهد العالم بمذهب إمامه

من أهل العلم الذين أوجب الله الرجوع إليهم فيجب اعتبار قوله من غير فرق بين وجود المجتهد وعدم وجوده ، عملاً بإطلاق الآية .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن المقلد عند افتائه بتخريج المسألة على مذهب إمامه ليس عالمًا بأن ما أفتى به مذهب لإمامه ، فلا يكون من أهل العلم فيما استفتى فيه ، فلا يدخل فى أهل العلم الذين طلب الرجوع إليهم فلا يكون قوله مقبولاً ، لعدم ما يدل على القبول .

واستدل أصحاب المذهب الثانى : بأن المقلد إنما يسأل عما عنده ، ولا يسأل عما عند إمامه ، وهو لا علم له بما سئل عنه لعدم قدرته على الاجتهاد كما لا علم له بما عند إمامه لجواز أن يكون مستند إمامه فيما سئل عنه غير ما ظنه مستندًا له ، وبذلك تكون فتواه فتوى بغير علم فتكون غير مقبولة فإن من أفتى بغير علم فكأنما ذبح بغير سكين .

وقد يجاب عن ذلك : بأن المقلد إذا كان أهلاً للنظر ، عالمًا بمدارك إمامه يصدق عليه أنه عالم بمذهب إمامه فيما سئل فيه وحينئذٍ تكون فتواه فتوى العالم بمذهب إمامه فتكون مقبولة ، كما لو أفتى بها الإمام نفسه .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن عدم وجود المجتهد ، يعتبر ضرورة والضرورة تقدر بقدرها ولذلك قبل فتواه عند عدم المجتهد ، ولم يقبل قوله عند وجوده عملاً بهذه الضرورة .

ويجاب عن ذلك : بأن المقلد إن كان أهلاً للنظر وجب قبوله وقوله لاعتباره فى نفسه ، وإن لم يكن أهلاً للنظر لم يقبل قوله ، لعدم اعتباره فى نفسه ، أما وجود المجتهد ، أو عدم وجوده فلا تأثير له ، فلا عبرة بهذا التفصيل .

واستدل أصحاب المذهب الرابع : بأن الناس مازالوا يقبلون قول المقلدين الذى هم من أهل النظر والاجتهاد العالمين بمدارك أئمتهم . أمثال ابن القاسم وأشهب من أصحاب مالك تخريجًا على مذهبه ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن تخريجًا على مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى تخريجًا على مذهب الشافعى . ولم ينكر الناس عليهم ذلك فكان هذا إجماعًا على اعتبار قولهم .

هذا كله فيما إذا قلد حيًا .

أما إن كان المقلد مقلداً لمجتهد ميت فللعلماء فى ذلك قولان ·

القول الأول – يجوز له الإفتاء بمذهب إمامه ·

القول الثانى – لا يجوز له الإفتاء بذلك ·

وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو : هل قول الميت يموت بموت صاحبه أو لا يموت بموته فمن قال : أن الميت يموت قوله بموته قال لا يجوز الإفتاء بمذهب الميت ومن قال · إنه لا يموت بموته ، قال بالجواز ·

* * *

الأدلة

استدل المانع : بأن المجتهد إذا كان مخالفًا لمن وجد فى عصره من المجتهدين ثم مات ، فإن الإجماع ينعقد بموت المخالف ، فلو كان القول باقيًا بعد موت صاحبه لما انعقد الإجماع بموت المخالف ، لأن قوله لا يزال باقيًا والمخالفة لا تزال قائمة ، والإجماع لا ينعقد مع وجود المخالف ·

نوقش هذا من وجوه ثلاثة :

أحدهما : لا نسلم أن الإجماع ينعقد بموت المخالف اتفاقًا ، فإن من العلماء من يرى أن قول المخالف لا يزال باقيًا ، ولا إجماع مع المخالفة ·

وثانيهما : لو لم يعتبر قول الميت بعد موته لما كان هناك فائدة فى تأليف كتب الفقه ولا تدوين العلوم ·

وثالثها : الدليل منقوض بانعقاد الإجماع بانقراض المجمعين جميعًا وجعله حجة لمن بقى بعدهم : فلو كان القول يموت بموت صاحبه لما كان الإجماع حجة ، ضرورة أن أصحاب القول المتفق عليه قد ماتوا ، فلا قول لهم ·

واستدل المجوز : لو لم يجز الإفتاء بقول الميت للزم من ذلك فساد أحوال الناس ، ووقوعهم فى الحرج والعسر ، لأن الزمن قد لا يوجد فيه مجتهد ، فلو امتنع الإفتاء بقول الميت فى هذه الحالة لوقع الناس فى العسر والضرر ، لعدم من يفتيهم فى أمر دينهم ، والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ولاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ويقول سبحانه : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ·

المسألة الثانية – فى المستفتى

جمهور الأصوليين على أن العامى المحض ، أو العالم الذى لم يبلغ درجة الاجتهاد يجوز له أن يستفتى غيره ممن هو من أهل الافتاء ، بل يجب عليه ذلك ، وقد تقدم فى المسألة السابقة الكلام على من هو أهل للإفتاء ·

وقال بعض المعتزلة البغدادية : لا يجوز لكل منهما الاستفتاء · بل يتعين على كل منهما معرفة الحكم بدليله ·

وقال أبو على الجبائى : يجوز لكل منهما الاستفتاء فى المسائل الاجتهادية مثل إزالة النجاسة ، وطهارة الماء ، دون المسائل المنصوصة ، مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج ، والصوم ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بما يأتى :

أولاً : كان العوام فى زمن الصحابة والتابعين إذا نزلت بهم حادثة أو وقعت لهم واقعة يهرعون إلى الصحابة أو التابعين فيسألونهم عن حكم الله فى تلك الحوادث ، وكان الصحابة والتابعون يجيبونهم عن هذه المسائل من غير أن ينكروا عليهم ذلك ، ولم ينقل عنهم أنهم أمروا هؤلاء السائلين بأن يجتهدوا ليعرفوا الحكم بأنفسهم فكان ذلك إجماعًا من الصحابة والتابعين على أن من لم يقدر على الاجتهاد فطريق معرفته للأحكام هو سؤال القادر عليها ، فتكليف العوام بالاجتهاد فيه مخالفة لهذا الإجماع ·

وثانيًا : تكليف من لا قدرة له على الاجتهاد بمعرفة الحكم عن دليله تكليف له بما ليس فى وسعه ، فيكون منهيًا عنه ، لقوله تعالى : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وِسْعَهَا ﴾ · يضاف إلى ذلك أنه يؤدى إلى ترك الناس مصالحهم الضرورية ، ومعايشهم فى الحياة الدنيا ، وفى ذلك فساد للأحوال – وكل ذلك باطل ·

واستدلت المعتزلة البغدادية بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنا على أُمَةٍ ، وإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونْ ﴾

ووجه الدلالة من الآية : أنها سيقت فى معرض الذم لهؤلاء المقلدين ، فكان التقليد مذمومًا ، فلا يكون جائزًا ، بل يكون منهيًا عنه .

وثانيًا : قوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له » ووجه الدلالة من الحديث أن الله تعالى أمر بالاجتهاد كل المكلفين ، لأن الواو من صيغ العموم ، فيكون العامى مأمورًا بالاجتهاد كغيره ، فلا يجوز له التقليد .

وثالثًا : لو جاز تقليد العامى فى الفروع لجاز التقليد له فى الأصول لأن كلا منهما مكلف به .

ولكن التقليد فى الأصول ممتنع كما سيأتى ، فالتقليد فى الفروع ممتنع كذلك .

وأجاب الجمهور عن هذه الأدلة ، فقالوا : أما الآية فهى محمولة على ذم التقليد فيما لا يجوز فيه التقليد ، وهى الاعتقادات ، جمعًا بين الأدلة المعارضة .

وأما الحديث فمحمول على من له قدرة على الاجتهاد ، ويعضد هذا قوله عليه السلام فى نفس الحديث « فكل ميسر لما خلق له » فإن العامى يعسر عليه الاجتهاد فلا يكون من أهله .

وأما القياس : فهو قياس مع الفارق ، لأن الاعتقادات متناهية وهى قليلة فالعلم فيها عن الدليل متيسر للعامى ، أما الفروع فهى غير متناهية ، فمعرفتها عن الأدلة متعسر .

واستدل الجبائى : بأن غير المنصوص من المسائل الفرعية لا قدرة للعامى على معرفته ، لعدم ضبطه فلا يكلف بمعرفته من الأدلة ، لأن ذلك تكليف بما لا طاقة له عليه ، بخلاف المنصوص من الفروع فإنه مضبوط ، فيمكن معرفته عن الدليل لدخوله تحت قدرته ، فلا يصح التقليد فيه ، كما لا يصح تقليده فى الاعتقادات .

ويجاب عن ذلك : بأن هذا قول يخالف ما سبق من الإجماع ، فيكون باطلاً .

* * *

هل يجوز للمجتهد أن يستفتى مجتهداً آخر فيما لا علم له به ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك - على أقوال كثيرة :

١ - لا يجوز مطلقًا - وهو المختار للبيضاوى .

٢ - يجوز مطلقًا - وهو المعروف عن الإمام أحمد بن حنبل .

٣ - يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام ، ولا يجوز فيما يفتى به غيره .

٤ - يجوز إذا خاف فوات الوقت ، ولا يجوز إذا لم يخف فواته - وذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به غيره .

٥ - يجوز إذا كان الفتى أعلم منه ، ولا يجوز إذا كان مساويًا له ، أو أقل منه - وهو مذهب محمد بن الحسن .

٦ - يجوز تقليد غيره - إذا كان الغير صحابيًا أرجح فى نظره من غيره ، ولا يجوز تقليد غيره - ونقل ذلك عن الشافعى .

٧ - يجوز تقليد الصحابة والتابعين ، ولا يجوز تقليد غيرهم .

٨ - يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الاجتهاد - وهو منقول عن ابن سريج .

* * *

الأدلة

استدل المانع مطلقًا ، بقوله تعالى « فَاعْتَبِروا يَا أُولِى الأَبْصَار »ووجه الدلالة من الآية : أن المجتهد من أولى الأبصار الذين أمرهم الله تعالى بالاعتبار والاجتهاد ، فلو جاز له تقليد غيره ، لكان تاركًا لما وجب عليه وترك الواجب حرام ، فكان تقليده للغير منهيًا عنه - وهو المدعى .

واستدل المجوز مطلقا بما يأتى :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ فاسْأَلوا أَهْلَ الذكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون ﴾ ووجه الاستدلال من الآية : أن المجتهد غير عالم بما سأل عنه ، فكان مأموراً بسؤال من يعلم ، وأقل مراتب الأمر الإباحة ، فكان سؤاله للغير مباحًا .

ويجاب على ذلك : بأن الآية محمولة على العامى ، لأنه هو الذى يصدق عليه أنه ليس من أهل العلم ، أما المجتهد فإنه لا يصدق عليه ذلك لأنه من الذين يعلمون - وإن غاب عنه العلم فى هذه المسألة بخصوصها - ولو كانت الآية عامة فى المجتهد وغيره لجاز للمجتهد السؤال مطلقًا - اجتهد أو لم يجتهد مع أن سؤاله بعد الاجتهاد فى المسألة متفق على منعه .

وثانيًا لما بايع عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان ﷺ قال له أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وسيرة الشيخين أبى بكر وعمر ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه أحد ذلك ، مع أنه قد شرط فى بيعته أن يقلد عثمان أبا بكر وعمر فلو كان التقليد للمجتهد منهيًا عنه لأنكر الصحابة على عبد الرحمن بن عوف شرطه هذا ، لأن الصحابة لا يسكتون على منكر .

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود من سيرة الشيخين - التزام العدل والإنصاف بين الناس ، والبعد عن حب الدنيا ، وليس المقصود بها اتباعهما فى الأحكام الاجتهادية ، ولذلك لم ينكر الصحابة على عبد الرحمن شرطه ، لأنه لا وجه للإنكار ، ولو كان المقصود بها ما تقولون لوجب عليهم الإنكار ، وحرم عليهم السكوت ، لأن الإجماع قائم على أن المجتهد إنما يعمل برأيه ، لا برأى مجتهد آخر ومخالفة الإجماع غير جائزة .

أما الأقوال فوجهتها ظاهرة .

* * *

المسألة الثالثة - فى المستفتى فيه

أكثر الأصوليين على أن الأحكام الفرعية الظنية يجوز فيها الاستفتاء - خلافًا - لبعض المعتزلة - وأما الأحكام الأصلية الاعتقادية مثل، وجود الله تعالى ووحدانيته ، وإثبات صفات الكمال له ، وتنزهه عن صفات النقص فأكثر العلماء على أنه لا يجوز فيه الاستفتاء ، لا للعامى ولا لغيره ، بل يجب معرفتها بالطريق المحصلة للمعرفة ، وخالف فى ذلك عبد الله ابن الحسن العنبرى والحشوية فأجازوا التقليد فيها ، ونقل عن بعض المحدثين وجوب التقليد فى الأحكام الاعتقادية ، وحرمة النظر فيها .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على أن الأحكام الأصلية الاعتقادية ليست محلاً للاستفتاء ولا يجوز فيها التقليد بأن الإجماع منعقد على وجوب العلم بالله تعالى وصفاته على كل مكلف - والعلم غير التقليد - لأن العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والتقليد هو : الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لا عن دليل ، وحيث كان الاجماع منعقداً على وجوب العلم بما ذكر على كل مكلف - امتنع التقليد والاستفتاء فيما ذكر ، ضرورة أن التقليد فيها لا يوجب العلم بها لأمرين :

أحدهما : جواز الكذب على المفتى **وثانيهما** أن التقليد لو كان موجبًا للعلم للزم اجتماع النقيضين فيما إذا قلد شخص اثنين أحدهما فى حدوث العالم والآخر فى قدمه واجتماع النقيضين محال ، أما من جوز التقليد فى الأحكام الأصلية فقد استدل بما يأتى :

أولاً : لو وجب النظر فى المسائل الاعتقادية لفعله الصحابة فى خاصة أنفسهم ولأمروا غيرهم بتحصيله ، لأن الصحابة ﷺ أحرص الناس على فعل ما وجب ، لكن الصحابة لم يفعلوا ذلك وخصوصًا العوام منهم ولم يأمروا به ، وإلا لنقل ذلك عنهم ، فدل ذلك على أنه غير واجب فكان جائزًا لأنه لا دليل على التحريم .

ويجاب عن ذلك : بأن الصحابة نظروا بأنفسهم حتى علموا أن لا إله إلا الله ، وأنه متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص ، وغاية الأمر أن هذا النظر لم يكن على وفق القواعد المنطقية من الأقيسة والأشكال المعروفة ، وليس ذلك شرطًا لتحصيل العلم ولا ركنًا فيه .

وثانيًا : بأن المسائل الأصلية الاعتقادية كالمسائل الفرعية من حيث إن كلا منهما يجب على المكلف تحصيله ، والمسائل الفرعية يجوز التقليد فيها ، والاستفتاء ، فكذلك المسائل الأصلية الاعتقادية .

ويجاب عن ذلك : بأنه قياس مع الفارق ، لأن المسائل الفرعية غير متناهية ، فعدم التقليد فيها يوجب العسر والمشقة ، بخلاف المسائل الأصلية فإنها متناهية ، وأدلتها ظاهرة ، فتحصيل العلم بها ممكن والمشقة مدفوعة .

وأما القائلون بحرمة النظر فى المسائل الاعتقادية وأوجبوا فيها التقليد فقد استدلوا على ذلك : بأن النظر فى الاعتقاديات يوجب الأوهام والشكوك ، وهى تنافى التصديق الصحيح ، بخلاف التقليد فإنه طريق آمن من الأوهام والضلالات فيجب المصير إليه ، لأن تجنب الضلال أو ما هو مظنته واجب فإنه ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب .

ويجاب عن ذلك : بأن النظر الموجب للشكوك والأوهام هو النظر الفاسد ، وهو لم يكلف به ، وإنما كلف بالنظر الصحيح - والنظر الصحيح مأمون العاقبة ، لأنه يوصل إلى المطلوب ، ولو كان النظر حرامًا على المقلد لكان حرامًا كذلك على من قلده للعلة نفسها - وليس ذلك مذهبًا لكم .

* * *

خاتمة فى أمور ذكرها الأسنوى

الأمر الأول :

إذا عرضت على المجتهد مسألة فأفتى فيها بحكم ، ثم عرضت عليه مرة أخرى فهل يجب عليه تجديد الاجتهاد :

اختلف الأصوليون فى ذلك على مذاهب ثلاثة : -

١ - لا يجب عليه تجديد الاجتهاد مطلقًا .

٢ - يجب عليه تجديده مطلقًا .

٣ - لا يجب عليه التجديد إن كان ذاكراً لما مضى من طرق الاجتهاد فى المرة الأولى ، ويجب التجديد إن كان ناسيًا .

* * *

وجهة الأقوال

وجهة القول الأول : أن الحادثة واحدة وقد اجتهد فيها وبذل ما فى وسعه والأصل عدم إطلاعه على غير ما اطلع عليه أولاً ، فلا يكلف بتجديد الاجتهاد لعدم الفائدة .

ووجهة القول الثانى : أن اختلاف الزمن من شأنه تغيير الرأى والاجتهاد ،

وقد يظهر له فى الزمن الثانى ما لم يظهر له فى الأول ، فوجب عليه تجديد الاجتهاد عملاً بالأحوط .

ووجهة القول الثالث : عند تذكرة طرق الاجتهاد فى المرة الأولى يكون عالمًا بالحكم عن دليله ، فالفتوى بالحكم تكون صحيحة ، أما إذا كان ناسيًا لها فلم يوجد عنده علم بالحكم عن الدليل فوجب عليه تجديد الاجتهاد لتحصيل العلم بالحكم عن الدليل ، كما إذا لم يسبق له اجتهاد فى هذه المسألة .

الأمر الثانى : اتفق القائلون بأن العامى يجب عليه أن يستفتى غيره على أنه لا يجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل العلم والاجتهاد والعدالة ، وطريق معرفته ذلك أن يراه منتصبًا للفتوى والناس يقبلون على سؤاله ، كما اتفقوا على أنه لا يجوز له أن يستفتى من غلب على ظنه أنه من أهل الجهل والفسق .

واختلفوا فى جواز استفتاء من جهل حاله بحيث لم يعرف علمه ولا جهله .

ومذهب الجمهور أنه لا يجوز استفتاؤه ، لأن المسئول فى هذه الحالة يحتمل احتمالاً راجحًا أن يكون مساويًا للسائل فى العامية ، لأن الأصل فى الناس الجهالة ، ولأن الكثير والغالب فى الناس هم العوام ، والعامية تمنع من قبول قوله فى الدين ، لأنه قول بلا دليل .

فإذا تعدد المجتهدون ، واختلف فتواهم فى المسألة الواحدة فمن العلماء من أوجب على المستفتى أن يجتهد فيمن هو أروع وأعلم فيأخذ بقوله ، وبذلك قال الإمام أحمد بن حنبل ، وابن سريج ، والقفال الشاشى ، ووجهتهم فى ذلك أن قول المفتين فى حق العامى نزل منزلة الأدلة المتعارضة فى حق المجتهد ، والمجتهد يجب عليه الترجيح بين الأدلة عند تعارضها ، فكذلك المستفتى يجب الترجيح بين المفتين .

ومنهم من لم يوجب عليه الترجيح بينهم بل خيره فى أن يأخذ بقول من شاء منهم سواء تساووا أو تفاضلوا - وإلى ذلك ذهب الصحابة ﷺ كان فيهم الفاضل والمفضول ، وكان فيهم العوام ومن فرضه إتباع غيره والأخذ بقوله ، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام بالاجتهاد فى أعيان المجتهدين ولم ينكر أحد منهم إتباع المفضول واستفتاءه مع وجود الأفضل ، فلو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة الاتفاق على عدم إنكاره والمنع منه .

ويتفرع على القول الأول ما يأتى :

١ - إذا اجتهد فى أعيانهم فتبين له أن أحدهم أرجح من الآخر فى الدين مع التساوى فى العلم تعين عليه الأخذ بقول الأدين ·

٢ - إذا تبين له أن أحدهم أرجح من الآخر فى العلم مع التساوى فى الدين - فقيل هو مخير فى الأخذ بقول من شاء - والحق أنه يأخذ بقول الأعلم ·

٣ - إذا تبين له أن أحدهم أرجح من الآخر فى العلم وأن الآخر أرجح فى الدين - فقيل يأخذ بقول الأدين - والراجح أنه يأخذ بقول الأعلم ·

الأمر الثالث :

اختلف العلماء فى خلو العصر من المجتهد الذى يمكن تفويض الفتوى إليه فذهب الجمهور منهم إلى الجواز ، وقالت الحنابلة ، وغيرهم ، إن ذلك غير جائز ·

***

الأدلة

استدل الجمهور : بقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ، ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساءً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » ، ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر ، فإن النبى عليه الصلاة والسلام أخبر أنه سيأتى على الناس زمان لا يبقى فيه عالم يفتى الناس فى أمر دينهم ، بل يكون الكل جهالاً ، ولهذا يكثر فى هذا الزمان الضلال والإضلال وهذا صريح فى أن هذا الزمن لا يوجد فيه أى مجتهد ، فالقول بأن العصر لا يخلو عن المجتهد ، فيه تكذيب لهذا الخبر والكذب فى خبر الرسول ﷺ محال ·

واستدل الحنابلة ومن معهم بما يأتى :

أولاً : التفقه فى الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه أثموا ، فلو جاز خلو الزمن عن مجتهد لزم من ذلك اتفاق أهل العصر الواحد على الخطأ والإثم - وهو باطل - لأن الأمة معصومة عن الخطأ ·

ويجاب عن ذلك : بأن الاجتهاد إنما يكون فرض كفاية إذا لم يمكن اعتماد العوام على ما ينقل إليهم من الأحكام عن المجتهدين السابقين · أما إذا أمكن ذلك

فلا يكون فرض كفاية ، ولا شك أن اعتماد العوام على ما سبق من الأحكام ممكن ، وليس ممتنعًا ، فلا يكون الاجتهاد فرضًا ، وبذلك لا مانع من خلو العصر عن المجتهد .

وثانيًا : قوله عليه الصلاة والسلام « لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله وحتى يظهر الدجال » .

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبى ﷺ أخبر بأن طائفة من أمته ستبقى على الحق حتى تقوم الساعة أو تظهر علاماتها الكبرى ، وهذا ظاهر فى أن الذى يكون على الحق هم المجتهدون الذين يدركون أمور الدين ، وما أنزله رب العالمين ، فكل عصر لابد فيه من طائفة تكون على الحق ، فلو خلا الزمن عن المجتهد لزم الكذب فى خبر الرسول ﷺ وهو محال .

ويجاب ذلك أولا : بأن الحق فى الحديث يجوز أن يكون مرادًا منه الإيمان والإسلام ، وبذلك يكون معنى الحديث ، لا تزال طائفة من أمتى متمسكة بالإيمان والإسلام حتى تقوم الساعة ، وبذلك لا يكون فى الحديث دلالة على ما تدعون .

وثانيًا : بأن الحديث معارض بالحديث السابق الذى استدل به الجمهور ، وعند التعارض يلزم الترجيح ، وإلا ترك العمل بالحديثين معًا .

وحديث الجمهور راجع على الحديث الآخر ، لوجود ما يعضده ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام « تعلموا الفرائض وعلموها الناس ، فإنها أول ما ينسى » وقوله ﷺ « خير القرون قرنى ، ثم الذى يليه ثم الذى يليه ، ثم تبقى حثالة التمر ، لا يعبأ الله بهم » وبذلك يكون العمل بحديث الجمهور هو المعتبر .

الأمر الرابع :

إذا عمل المقلد بما أفتاه به المجتهد فى المسألة من المسائل ، فليس له أن يعمل فى مثلها برأى مجتهد آخر ، إما اتفاقًا كما نقل الآمدى وابن الحاجب ، أو على الراجح كما قال الزركشى ، وذلك لأنه بالعمل يكون التزم بما أفتاه به ، ومن التزم شيئًا لم يجز له الرجوع فيه .

وله أن يعمل فى غيرها من المسائل برأى مجتهد آخر ما لم يلتزم مذهبًا معينًا كمذهب الشافعى أو أبى حنيفة أو مالك ، فإن التزم مذهبًا معينًا فقيل ليس له أن يعمل بخلاف هذا ، لأنه اعتقد أنه حق فيجب عليه العمل بمقتضى اعتقاده .

وقيل له أن يعمل بخلافه ، وهو الراجح ، لأنه التزم شيئًا لم يلزمه به الله ولا رسوله ، فإن الله لم يوجب عليه اتباع مذهب معين ، وليس التزامه للمذهب المعين نذرًا عليه يوجب الوفاء به .

وقال فريق من العلماء إن عمل بما التزمه فى بعض المسائل ، ولم يعمل به فى البعض الآخر جاز له أن يعمل بخلاف ما التزمه فيما لم يفعله ، وامتنع عليه أن يعمل بخلافه فيما فعله ، واختار هذا التفصيل الكمال ابن الهمام .

وقال فى توجيه ذلك ، إنه لم يوجد فى الشرع ما يوجب عليه اتباع ما التزمه وانما أوجب الشرع عليه اتباع أهل العلم فقط ، حيث قال عز من قائل : ﴿ فاسأَلْوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون ﴾ .

وفرع الكمال ابن المهام على هذا أنه يجوز للمقلد أن يتبع رخص المذاهب بمعنى أنه يأخذ من كل مذهب ما هو أهون عليه وأيسر ، لأنه لم يوجد فى الشرع ما يمنع من ذلك ، بل ربما كان فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وقوله معضدين لذلك : فإن الرسول عليه الصلاة والسلام ما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما وقد ورد فى صحيح البخارى عن عائشة رضي الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب ما يخفف عن أمته .

وقال عليه الصلاة والسلام « إن الدين يسر ولم يشاد الدين أحد إلا غلبه » .

وقال القرافى : إن تتبع الرخص جائز بشرط أن لا يترتب عليه العمل بما هو باطل عند جميع من قلدهم ، كما إذا قلد مالكًا فى عدم نقض الوضوء ثم صلى بهذا الوضوء ، فإن صلاته باطلة عند كل من مالك والشافعى ، لأن الوضوء ليس صحيحًا عند كل منهما .

ويظهر من عبارة الكمال بن الهمام أنه غير مرتض لهذا التقييد الذى قيد به القرافى فى الجواز حيث قال « وقيده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه » وعلل صاحب التيسير الجواز بدون قيد ، بأن المخالفة فى البعض أهون من المخالفة فى الكل ، فإذا جازت مخالفة بعض المجتهدين فى كل ما ذهب إليه جازت مخالفته فى بعض ما ذهب إليه من باب أولى ، ثم قال وليس هناك دليل من نص أو إجماع يدل على أن الفعل إذا كانت له شروط فإنه يجب على المقلد أن يتبع مجتهدًا واحدًا فى هذه الشروط التى يتوقف عليها هذا الفعل ومن ادعى دليلاً على ذلك فعليه الإتيان به .

الأمر الخامس : ليس العوام بعد عصر الصحابة أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة كأن يتمسكوا مثلاً بمذهب أبى بكر أو عمر أو زيد بن ثابت أو غيرهم من الصحابة فى مسألة من المسائل ، وإنما يجب عليهم أن يقلدوا إماما من الأئمة الذين دونت مذاهبهم وعرفت . مثل أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد بن حنبل .

والسر فى ذلك : أن مذاهب الصحابة غير مدونة وليست مضبوطة ، ومثل هذا يتطرق إليه الخطأ والتأويل ، بخلاف مذاهب الأئمة الأربعة ، فإنها معروفة ومضبوطة ، لتدوينها ، واعتناء تلاميذهم بتوضيح ما خفى من المسائل وتخصيص العام منها ، وتقييد مطلقها ، وذلك يوجب اطمئنان النفوس إلى الأخذ بها لقربها من الحق ، وبعدها عن الضلال .

ولهذه العلة السابقة قال ابن الصلاح لا يجوز للعامى أن يقلد غير الأئمة الأربعة ، لأن غيرهم لم تدون مذاهبهم ، ولم يتوفر تلاميذهم على نشر مذاهبهم والعناية بها فيتطرق إليها الخطأ والتأويل كمذاهب الصحابة .

وقال عز الدين بن عبد السلام ما معناه : إن المدار على ثبوت المذهب عند المقلد ، وغلبة الظن على صحته عنده فحيث ثبت عنده مذهب من يراد تقليده صح له أن يقلده ، ولو كان صاحب المذهب من غير الأئمة الأربعة وهو رأى لا بأس به ، ويعضده قول القرافى ، انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر .

هذا ما يسر الله الكريم به والحمد له فى النهاية كما ثبت له الحمد فى البداية ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، والله نسأل أن ينفع به طالبه وكاتبه وجامعه إنه على ما يشاء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير .



الفهرس

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة
التقسيم الأول : تقسيم له من حيث الإلغاء والاعتبار	
تقسيم المناسب الذى علم اعتباره ينقسم أولاً إلى حقيقى وإقناعى	٧٩
تقسيم المناسب الحقيقى إلى أخروى ودنيوى - تقسيم المناسب الدنيوى	٨٠
وينقسم ثانيًا إلى مؤثر وغريب وملائم - تعريف كل من هذه الأمور الثلاثة	٨١
هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة الراجحة ؟ أقوال العلماء فى ذلك ووجهة كل قول	٨٢
الطريق الخامس - الشبه - تعريف الشبه عند بعض لأصوليين	٨٣
تعريف ثالث - للشبه	٨٤
اختلاف العلماء - فى إثبات العلية بطريق الشبه ، دليل المذهب الأول	٨٥
دليل أبى بكر الباقلانى على عدم اثبات العلية بطريق الشبه	٨٥
قياس الأشباه ، اختلاف العلماء فيما يعتبر علة فيه	٨٦
الطريق السادس - الدوران تعريف الدوران عند الغزالى تعريفه عند بعض الأصوليين تعريفه عند البيضاوى	٨٧
الاعتراض على التعريف والجواب عنه - أقوال العلماء فى إفادة الدوران العلية	٨٨
الأدلة - دليل المذهب الأول - ومناقشته	٨٨
دليل المذهب الثانى - ومناقشته	٨٩
دليل المذهب الثالث	٩٠
مناقشة الدليل - وجواب المناقشة	٩١
ملاحظة	٩٢
الطريق السابع - السبر والتقسيم	٩٢
هل السبر والتقسيم يفيد العلية قطعًا أو يفيدها ظنًا ؟	٩٣
ملاحظة	٩٤
الطريق الثامن - الطرد	٩٥

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *



رقم الإيداع : ١٩٩١/٥٤٤٦